Islam & Problem Penyesatan

Telaah atas Miskonsepsi Terma Keagamaan

Yusuf Hanafi
Muhammad Lukman Arifianto
Muhammad Saefi

ISLAM DAN PROBLEM PENYESATAN:

Telaah atas Miskonsepsi Terma Keagamaan

Yusuf Hanafi

Muhammad Lukman Arifianto

Muhammad Saefi

Delta Pijar Khatulistiwa

2022

KATA PENGANTAR

Buku ini mengkaji berbagai permasalahan dalam praktik sosial-keagamaan yang terjadi di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya terkait isu penyesatan, yang mewujud dalam tuduhan sesat suatu kelompok tertentu terhadap kelompok lainnya, yang diakibatkan oleh ketidaksepahaman mereka dalam hal bermadzhab dan memaknai berbagai teks keagamaan (terutama pada teks-teks primer berbahasa Arab). Bagi penulis, berbagai bentuk tuduhan maupun klaim sesat terhadap suatu kelompok dari kelompok lainnya dinilai cukup meresahkan, sebab tuduhan tersebut dalam skala tertentu dapat memicu konflik horizontal di tengah masyarakat dan akan menimbulkan berbagai permasalahan sosial lainnya seperti marjinalisasi, perundungan, dan sebagainya. Lebih mengkhawatirkan

lagi, sering kali tuduhan sesat tersebut hanya didasarkan pada pemahaman atas teks-teks keagamaan yang relatif dangkal dan rigid semata, tanpa mempertimbangkan konteks dari teks-teks keagamaan tersebut.

Padahal, apabila kita kaji kembali secara lebih dalam, tuduhan-tuduhan tersebut tentu tidak dapat dibenarkan, atau setidaknya tidak layak untuk diproklamirkan di khalayak umum dalam berbagai media sebagai bentuk penghakiman (*judgement*). Sebab, selain memang pada hakikatnya klaim "sesat" atau bukan ada pada wilayah prerogatif Tuhan (Allah SWT) semata, untuk dapat meng-klaim sebuah kelompok tergolong sebagai kelompok yang "sesat" tersebut juga memerlukan pemahaman atas teks-teks keagamaan beserta konteksnya yang luas, utuh, dan kom-prehensif (mencakup berbagai aspek kehidupan). Dengan menyadari hal tersebut, maka kelompok-kelompok tersebut tentu tidak akan mudah mengklaim bahwa mereka adalah yang kelompok paling benar dan paling suci, sedangkan kelompok yang tidak sejalan mereka secara otomatis dianggap sesat.

Buku ini merupakan manifestasi dan tindak lanjut dari hasil penelitian hibah penugasan dari Fakultas Sastra Universitas Negeri Malang yang telah diselesaikan pada tahun 2020 tentang perspektif mahasiswa terhadap beberapa istilah (terma) keagamaan Islam dalam Bahasa Arab yang masih kerap disalahpahami dan diperdebatkan (studi pada terma *Jihad*, *Khilafah*, dan *Bid'ah*). Setelah melalui beberapa

diskusi dengan tim peneliti dan menerima masukan dari berbagai pihak terkait, selanjutnya kami berikhtiar untuk mewujudkan hasil penelitian tersebut ke dalam sebuah buku referensi yang dapat dimanfaatkan tidak hanya oleh mahasiswa saja sebagai agen perubahan di masa mendatang, tetapi juga dapat dimanfaatkan oleh khalayak atau masyarakat secara umum sebagai bekal pemahaman atas berbagai permasalahan keagamaan yang kerap kali ditimbulkan dari adanya miskonsepsi terhadap beberapa terma keagamaan Islam, terutama terma-terma dalam bahasa Arab.

Medio November 2022

Prof. Dr. Yusuf Hanafi, S.Ag, M.Fil.I, dkk

DAFTAR ISI

GLOSARIUM

Ekskomunikasi berarti tindakan oleh otoritas agama atau tradisi tertentu untuk mengeluarkan anggotanya yang dianggap "menyimpang" dari jamaah atau perkumpulannya.

La ikraha fi al-din bermakna tidak ada paksaan dalam beragama.

Takfir bermakna pengafiran, sebuah vonis penyesatan yang paling keras dalam agama.

Kufr adalah pendustaan atau pengingkaran terhadap Allah SWT dan rasul-rasul-Nya, khususnya Muhammad SAW dengan ajaran yang dibawanya.

Riddah adalah keluar dari Islam dengan niat, perkataan atau perbuatan, yang menjadikan seseorang itu kafir atau tidak beragama lagi.

Bid'ah adalah segala yang diada-adakan, yang belum pernah ada contoh sebelumnya.

Bid'ah hasanah adalah perkataan atau perbuatan baru, yang belum dicontohkan sebelumnya, namun tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama.

Bid'ah sayyi'ah atau *dhalalah* adalah perkataan atau perbuatan yang belum pernah ada contoh sebelumnya, dan bertentangan dengan tuntunan agama yang baku.

Prevalensi adalah proporsi dari populasi yang memiliki karakteristik tertentu dalam jangka waktu tertentu.

BAB I

INTOLERANSI DAN OBJEKTIVIKASI AGAMA:
Problem Laten dalam Mewujudkan Harmoni Beragama

Hampir setiap agama menghadapi problem yang kurang lebih sama, yakni persoalan "ekskomunikasi". Istilah ini lazim dipakai di kalangan Kristen, terutama pada Abad Pertengahan, yang artinya secara umum adalah mengeluarkan seseorang dari komunitas. Kata ini berasal dari dua akar: *ex* (keluar) dan *communio* (komunitas, jamaah). Ekskomunikasi berarti tindakan oleh otoritas agama atau tradisi tertentu untuk mengeluarkan anggotanya yang dianggap "menyimpang" dari jamaah atau perkumpulannya. Ekskomunikasi (pengucilan) dalam agama Kristen adalah hukuman yang dijatuhkan oleh otoritas gereja kepada jemaatnya yang dianggap melakukan pelanggaran berat. Anggota yang dikenai sanksi ekskomunikasi dilarang mengikuti perjamuan kudus sampai ia bersedia menunjukkan penyesalan dengan cara bertaubat.

Setiap agama selalu menetapkan standar, kriteria, batas, norma, dan semacamnya. Jika seseorang menaati norma dan batas itu, ia akan dianggap tetap berada *di dalam* komunitas. Sebaliknya, jika ia membangkang terhadap norma, dan menolak untuk (meminjam istilah yang lazim dipakai di kalangan Islam dan Kristen) *bertaubat*-dalam pengertian mencabut dan menghentikan pembangkangan-nya, maka ia dianggap *keluar* dari komunitas. Beberapa agama, seperti Islam dan Kristen, bukan sekedar memerin-tahkan si pembangkang untuk hengkang dari komunitas, tetapi juga menerapkan hukuman fisik yang keras sekali, misalnya hukuman mati, atau bahkan dibakar. Kasus ekskomunikasi paling populer yang berujung pada sanksi fisik dalam sejarah Eropa Abad Pertengahan (*the history of European Middle Ages*) adalah tragedi pengejaran terhadap ilmuwan Galileo Galilei dengan tuduhan menyebarkan temuan sesat di bidang Astronomi yang bertentangan dengan doktrin baku gereja (Kasule, 2004).

Seperti terekam dalam lembaran sejarah, telah berulangkali terjadi praktik ekskomunikasi dalam dua agama besar dunia saat ini: Kristen dan Islam. Dalam Islam, vonis *murtad* (keluar dari agama) masih terjadi sampai sekarang dan dipegangi oleh mayoritas umat Islam, meski-pun ajaran ini sekarang banyak dikritik keras oleh para aktivis Muslim yang memperjuangkan hak-hak asasi manusia. Vonis murtad, menurut mereka, bertentangan dengan hak asasi manusia, sekaligus menabrak doktrin pokok Islam itu sendiri mengenai kebebasan ekspresi

beragama, sesuai dengan penggalan ayat yang terkenal: *la ikraha fi al-din* (tidak ada paksaan dalam beragama). Terlebih dalam tataran normatif, pluralitas keberagamaan merupakan kenyataan keras (*hard fact*) yang tidak terbantahkan. Keberadaan pluralitas keberagamaan sebagai *hard fact* bahkan jauh-jauh hari sudah dinyatakan oleh teks suci Islam:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

"*Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir*" (Q.S. al-Kahfi: 29).

dan Q.S. al-Kafirun: 6 (Hilmy, t.t).

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

"*Untukmu agamamu dan untukku agamaku*."

Diskursus anti-pluralisme dalam komunitas beragama, misalnya, sejatinya tidak berakar secara teologis; ia adalah murni politik sebagaimana hal itu dapat dilacak dari penggunaan idiom, jargon, leksikon, dan semantik keagamaan yang menghasilkan prasangka dan kebencian yang berlawanan dengan semangat dasar agama. Diskursus anti-pluralisme berkelindan dengan faktor-faktor di luar agama (baca: politik), yang pada gilirannya bertanggung-jawab dalam melahirkan sikap eksklusivisme dan fanatisme buta

dalam komunitas beragama. Dalam Islam sendiri, wacana anti-pluralisme telah dikembangkan yang secara tandem-berbarengan dengan kemunculan sejumlah kata derogatori, seperti: *bid'ah*, *murtad*, *syirk*, *kufr*, *dhalal*, dan semacamnya (Saphiro, 1981: 24).

Buku ini akan menyorot secara khusus persoalan ekskomunikasi dan penyesatan dalam realitas keberagama-an umat, dengan mengawali kajiannya pada terma-terma yang lazim digunakan (seperti *bid'ah*, *kufr,* dan *riddah*) untuk selanjutnya menawarkan model pendekatan alternatif yang dipandang tepat untuk meminimalisasinya. Meskipun semua agama menghadapi persoalan serupa, dan pada tingkat tertentu dengan skala yang begitu ekstrem seperti Katolik di Abad Pertengahan, namun harus diakui bahwa dewasa ini Islam adalah agama yang menghadapi problem keumatan serius dalam persoalan ini. Tantangan yang dihadapi oleh umat Islam saat ini adalah bagaimana mengatasi persoalan ekskomunikasi dan penyesatan itu. Jika tidak, Islam akan terus diidentikkan oleh orang luar dengan aksi-aksi kekerasan dan sikap-sikap eksklusif. Meskipun pada dasarnya Islam adalah jelas agama yang mengajarkan perdamaian dan kerukunan (*peaceful coexistence*), namun kita sebagai bagian dari umat Islam harus jujur mengakui bahwa ada potensi-potensi dalam Islam yang mengarah kepada sebaliknya, yakni kekerasan dan anti-kerukunan.

Tugas umat Islam adalah melakukan proses "teo-sosio-analisis", dalam pengertian mengurai sejumlah ajaran

dan praktik sosial yang berpotensi untuk menimbulkan aksi-aksi kekerasan serta sikap-sikap anti-kerukunan dan dialog. Seperti halnya dengan seorang pasien yang mengidap depresi dan kelainan mental perlu diterapi melalui pendekatan *psiko-analysis*, begitu pula masyarakat yang sedang mengalami "penyakit sosial" perlu dibenahi melalui pendekatan *sosio-analysis*. Buku ini adalah bagian dari usaha menuju ke arah teo-sosio-analisis tersebut yang berintikan ajaran otokritik.

BAB II

PENYESATAN DAN EKSKOMUNIKASI DALAM LINTASAN SEJARAH ISLAM: Antara Doktrin dan Praktik

Dalam salah satu karyanya yang cukup terkenal *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof), Abu Hamid al-Ghazali (wafat 1111 M) memberikan cap kafir kepada para filosof Muslim, karena beberapa pandangan mereka yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Sebagai konse-kuensi dari pengkafiran ini, banyak orang berpendapat bahwa perkembangan filsafat Islam menjadi mandeg.

Hingga kini, pengkafiran terhadap pemikiran seseorang atau bahkan institusi ternyata juga masih terus berlangsung. Di Mesir, banyak pemikir Muslim liberal yang menjadi "korban" pengkafiran kelompok fundamentalis sehingga karya-karya mereka dilarang terbit. Sebut saja, misalnya, kasus Thaha Husain (w. 1973 M) dan Muhammad Ahmad Khalfallah (w. 1998). Tokoh yang pertama menulis buku *Fi al-Syi'r al-Jahili* (Tentang Puisi Masa Pra-Islam) pada

tahun 1926, namun dicabut dari peredaran karena memuat pandangan yang "dianggap" bertentangan dengan ajaran Islam. Buku tersebut baru bisa diterbitkan kembali pada tahun 1927 dengan menggunakan judul baru *Fi al-Adab al-Jahili* (Tentang Sastra Pra-Islam) dan beberapa pandangan kontroversialnya dihapus. Demikian pula nasib disertasi *al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an* (Seni Narasi dalam al-Qur'an) yang ditulis oleh Khalfallah pada tahun 1947, namun tidak jadi dipertahankan karena beberapa anggota tim penguji sudah menvonisnya tidak layak untuk diuji karena ditengarai bertentangan dengan ajaran Islam (Rahman, http://islamlib.com).

Kasus lain yang relatif mutakhir menimpa Dr. Nashr Hamid Abu Zaid (lahir 1943 M), seorang pemikir Muslim asal Mesir yang mengajar di Fakultas Sastra Universitas Kairo, namun sejak tahun 1995 harus mengasingkan diri bersama isterinya di Leiden, Belanda. Kasus Abu Zaid sangat menarik untuk dicermati tidak saja karena ia telah dikafirkan oleh kalangan fundamentalis, tetapi pihak pemerintah pun, lewat perangkat hukumnya, turut-serta mendukung pengkafiran itu. Berawal dari kontroversi di lingkungan universitas, beberapa pengacara yang ber-simpati kepada kelompok fundamentalis membawa vonis *takfir* ini ke pengadilan dan mengajukan gugatan cerai tanpa persetujuan atau keinginan sendiri, baik dari Abu Zaid maupun isterinya. Mereka menengarai bahwa perkawinan seorang murtad dengan wanita muslimah adalah tidak sah dan karenanya memohon kepada pengadilan untuk

membatalkan tali perkawinan mereka (Rahman, http://islamlib.com).

Kasus Abu Zaid bermula ketika ia menulis sebuah risalah pendek sebagai salah satu syarat utama promosi ke guru besar di Universitas Kairo. Risalah tersebut kemudian menjadi anti klimaks dari karier akademiknya di universitas tersebut karena ternyata sidang senat yang dipimpin Dr. Abd al-Shabur Shahin (dosen Fakultas Dar al-'Ulum dan juga Imam Tetap Masjid 'Amr bin al-'Ash) dengan didampingin empat doktor penilai lainnya mengklaim bahwa wilayah kajian sastra yang menjadi *concern*-nya tidak sesuai dengan pokok risalah (topik) utama. Tema risalah Abu Zaid, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aydulujiyyat al-Wasathiyyah*, dianggap berlawanan dengan konsentrasi studi sastra yang selama ini digelutinya. Pada saat itu, 16 Desember 1993, muncul beragam interpretasi dan persepsi terhadap Abu Zaid. Ternyata, persoalannya bukan terletak pada ketidaksesuaian tema dengan *concern* jurusan, melainkan pada muatan (*content*) makalah yang dianggap menyimpang dari tradisi akademik universitas yang berpotensi mengganggu kemapanan bermazhab. Menurut forum senat, Abu Zaid telah melecehkan al-Imam al-Syafi'i dengan tuduhan-tuduhan keji (Abu Zaid, 1997, vi).

Alasan lain dari penyesatan Abu Zaid, menurut para pengkritiknya, adalah karena ia menganut paham kiri dengan menggunakan teori Marxis di dalam tulisan-tulisannya. Sebagai contoh, seorang profesor dari Universitas al-Azhar, Ahmad Faydh Haykal, menilai buku *Mafhum al-Nash*,

karya utama Abu Zaid, sebagai suatu kajian al-Qur'an yang menggunakan teori kiri. Bahkan Muhammad 'Imarah, tokoh Muslim moderat yang lain, menulis satu buku yang secara khusus mengkaji pemikiran Abu Zaid yang ia beri judul *al-Tafsir al-Markisi fi al-Islam* (Penafsiran Marxis dalam Islam). Untuk membuktikan tuduhannya itu, 'Imarah menjelaskan bahwa sebagian besar karya Abu Zaid diterbitkan oleh majalah serta penerbit yang berhaluan kiri. Di samping itu, 'Imarah juga melihat bahwa Abu Zaid menggunakan teori materialisme dalam mengkaji al-Qur'an, seperti pendapat-nya bahwa "al-Qur'an dibentuk oleh budaya Arab (*muntaj thaqafi*)." Pandangan ini, menurut 'Imarah, menegasikan sakralitas al-Qur'an, atau dengan kata lain, menyatakan bahwa al-Qur'an bukan diciptakan oleh Allah akan tetapi oleh budaya Arab (Rahman, http://islamlib.com).

Pandangan Abu Zaid ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan tesis kaum Mu'tazilah yang berpendapat bahwa al-Qur'an adalah *muhdath* (makhluk yang diciptakan), karena firman Allah merupakan produk dari sifat Allah "Yang Berbicara" (*al-Qa'il*)—salah satu dari sifat-Nya yang *fi'liyyah*. Sebagai produk dari sifat *fi'liyyah*, ia diciptakan pada masa tertentu. Sementara itu kelompok Hanbaliyyah dan Asy'ariyyah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah *qadim* (tidak bermula) dan eksis bersamaan (*co-exist*) dengan Allah. Konsekuensinya, situasi sosial dan historis pada saat *nuzul*-nya al-Qur'an tidak terlalu berperan, karena menurut mereka al-Qur'an secara keseluruhan telah ada sebelum dunia ini diciptakan.

Dus, dunia Islam telah begitu lama didominasi oleh model pemikiran Hanbaliyah-Asy'ariyah sehingga yang terakhir ini sering diklaim sebagai pemikiran yang terbenar, dan ketika ada pandangan yang berbeda dengan *status quo* sontak dicap sesat dan menyimpang. Padahal sejarah pernah mencatat bahwa dulunya pandangan Mu'tazilah juga pernah berjaya dan bahkan khalifah al-Ma'mun, khalifah ketujuh dari dinasti Abbasiyyah, sempat menjadikan mazhab Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Tapi setelah itu, lagi-lagi berkat dukungan penguasa yang menggantikan al-Ma'mun, mazhab Asy'ariyyahlah yang kemudian mendominasi dan berlangsung hingga sekarang ini. Pada masa al-Ma'mun pandangan Mu'tazilah merupakan pemikiran ortodoksi dalam Islam, bahkan mereka yang tidak menganut mazhab Mu'tazilah memperoleh hukuman (*inquisition/mihnah*). Namun seiring dengan perubahan konstalasi perpolitikan di dunia Islam, pemikiran Mu'tazilah menjadi terpinggirkan dan kemudian divonis sesat dan menyimpang.

Uraian di atas menunjukkan bahwa umat Islam sepanjang sejarahnya terus terjebak dalam kungkungan praktik ekskomunikasi dan penyesatan yang nyata-nyata sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa. Padahal seharusnya masing-masing mempunyai hak hidup, hak berijtihad, dan hak berbeda pendapat. Pasalnya, tidak ada yang memiliki otoritas untuk menghakimi keimanan seseorang, karena Allah SWT telah berfirman:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

"*Kebenaran itu hanyalah dari Tuhanmu, maka janganlah kamu termasuk orang yang ragu-ragu* (Q.S. al-Baqarah: 147-148)."

A. Idiom-Idiom Ekskomunikasi dan Penyesatan dalam Islam

Ekskomunikasi terjadi dalam berbagai bentuk, sesuai dengan serius-tidaknya penyelewengan yang dilakukan. Ada sejumlah idiom yang dikenal sering dipergunakan, yakni: *bid'ah*, *kufr*, dan *riddah*. Selain ketiga idiom di atas, istilah lain yang kerapkali dipakai dalam praktik ekskomunikasi dan penyesatan adalah *dhalal*, *zindiq*, *ilhad*, *syirk*. Bid'ah adalah istilah yang paling luas dipakai. Istilah ini tentu tak asing di telinga umat Kristiani, karena di sana istilah *bid'ah* kerap digunakan oleh pihak gereja untuk menyebut gagasan-gagasan yang menyimpang dari doktrin resmi.

1. *Bid'ah*

Dalam Islam, pengertian *bid'ah* juga hampir serupa, yakni segala yang diada-adakan, yang belum pernah ada contoh sebelumnya. Para ulama mendefinisikannya secara berbeda-beda, tetapi pada intinya semuanya mengacu pada pengertian yang sama, yaitu hal baru yang tidak ada dalam ajaran Islam yang dibawa Rasulullah SAW, baik akidah maupun syariat, yang aturannya dijelaskan dalam al-Qur'an dan sunnah.

Dilihat dari Usul Fiqh, *bid'ah* dapat dibedakan atas dua jenis. *Pertama, bid'ah* meliputi segala sesuatu yang diada-adakan dalam soal ibadah saja. *Bid'ah* dalam pengertian ini adalah urusan yang sengaja diada-adakan dalam agama, yang dipandang menyamai syariat sendiri dan dikerjakan secara berlebih-lebihan dalam soal ibadah kepada Allah SWT. *Kedua, bid'ah* meliputi segala urusan yang sengaja diada-adakan dalam agama, baik yang berkaitan dengan urusan ibadah maupun dengan urusan adat (Abu Zahrah, 1958).

Dari perspektif fikih, bid'ah juga dapat dibedakan atas dua jenis. *Pertama, bid'ah* adalah perbuatan tercela yang diada-adakan serta bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah Rasul SAW, dan *ijma'*. Inilah *bid'ah* yang sama-sekali tidak diizinkan agama, baik berupa perkataan maupun perbuatan, baik secara tegas maupun isyarat saja. Urusan keduniaan tidak termasuk dalam pengertian ini. *Kedua, bid'ah* meliputi segala yang diada-adakan sesudah Nabi SAW, baik berupa kebaikan maupun kejahatan, baik mengenai ibadah maupun adat, yaitu yang berkaitan dengan urusan keduniaan (al-Amidi, t.t.).

Dari perspektif umum, *bid'ah* itu ada dua macam, yaitu *bid'ah hasanah* (yang baik) dan *bid'ah qabihah* atau *sayyi'ah* (yang jelek). *Bid'ah hasanah* dibagi lagi menjadi *bid'ah wajibah* (yang wajib), *bid'ah mandubah* (yang sunnah atau yang disukai oleh Allah SWT), dan *bid'ah mubahah* (yang dibolehkan). Adapun *bid'ah qabihah* dibagi menjadi *bid'ah makruhah* (yang tidak disenangi oleh Allah SWT) dan *bid'ah*

muharramah (yang diharamkan). *Bid'ah wajibah* adalah pekerjaan yang masuk ke dalam kaidah wajib, dan masuk ke dalam kehendak dalil agama, misalnya mengumpulkan dan membukukan al-Qur'an dalam satu mushaf. *Bid'ah mandubah* adalah pekerjaan yang diwujudkan oleh kaidah *nadb* (sunnah) dan dalilnya, misalnya mengerjakan Tarawih berjamaah tiap malam bulan puasa dengan dipimpin oleh seorang imam tertentu. *Bid'ah mubahah* adalah pekerjaan yang diterima dalil, misalnya menggunakan pengeras suara untuk azan. *Bid'ah makruhah* adalah perbuatan yang masuk ke dalam kaidah dan dalil makruh, misalnya menambah-nambah amalan sunnah yang telah ada batasnya. Dan, *bid'ah muharramah* adalah perbuatan yang masuk ke dalam kaidah dan dalil haram, misalnya perbuatan yang bertentangan dengan hukum agama, seperti mengangkat orang yang tidak ahli untuk mengendalikan urusan penting atas dasar keturunan dengan mengabaikan keahlian.

Berkaitan dengan *bid'ah* ini, Rasulullah SAW pernah memperingatkan:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ} رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْمَخْرَمِيُّ وَعَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَبِي عَوْنٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ

“*Barangsiapa yang mengerjakan suatu amalan* (*urusan agama*) *tanpa ada dasar dariku* (*Nabi*), *maka amalan itu sia-sia* (*ditolak*)” (H.R. al-Bukhari, juz IX, 201).

Itu artinya, pembaruan dalam masalah agama dilarang, sebab segala hal yang menyangkut agama telah lengkap diajarkan oleh Nabi SAW. Tugas umat Islam hanyalah melaksanakannya, bukan mengubah, menambahi atau menguranginya. Dalam hadis lain yang diriwayatkan Muslim ditegaskan bahwa:

أَخْبَرَنَا عُتْبَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَنْبَأَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ يَحْمَدُ اللَّهَ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ يَقُولُ مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ {وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ}

“*... Seburuk-buruk persoalan (agama) adalah persoalan baru yang diciptakan. Setiap bid’ah itu dianggap sesat, dan setiap kesesatan itu tempatnya di neraka*” (H.R. al-Nasa’i, juz VI, 27).

Menurut al-Nawawi, yang dimaksud dengan kata-kata “وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ” adalah perbuatan yang tergolong ke dalam *bid’ah sayyi’ah,* yaitu *bid’ah makruhah* dan *bid’ah*

muharramah. Perbuatan yang dilakukan sesuai dengan tuntunan agama disebut *al-'amal al-sunni.* Adapun perbuatan yang pelaksanaannya tidak menurut tuntunan agama disebut *al-'amal al-bid'I* (khallaf, 1976).

Dalam bahasa Inggris, istilah *bid'ah* biasa diterjemahkan sebagai *innovation*, atau menciptakan hal baru. Seperti telah disebutkan di atas, meski inovasi dalam masalah agama atau ibadah dilarang dalam pandangan Islam, namun menentukan apakah suatu perbuatan itu dianggap *bid'ah* atau tidak dalam praktik sehari-hari tidaklah mudah. Definisi mengenai "فِي أَمْرِنَا" seperti dikemukakan dalam hadis di atas menjadi bahan diskusi yang hangat di kalangan sarjana Muslim (Hamazani, http://minhaj-al-aqilin.blogspot. com).

Dulu pernah ada perdebatan sengit antara Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah mengenai sejumlah hal. Pihak Muhammadiyah menuduh bahwa praktik tertentu yang selama ini dilakukan oleh warga NU adalah *bid'ah*. Salah satu contoh adalah masalah penggunaan bedug di masjid. Pihak Muhammadiyah berpandangan bahwa Nabi SAW tidak pernah memakai bedug. Islam sudah mempunyai tatacara khusus untuk memanggil umat Islam ke masjid, yakni azan. Bedug adalah peninggalan dari tradisi pra Islam di Jawa yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, karena itu dianggap *bid'ah*. Pihak NU menjawab bahwa memakai bedug memang inovasi, tetapi tidak masuk dalam kategori "فِي أَمْرِنَا" atau masalah ibadah. Oleh karena itu,

memakai bedug lebih tepat dikategorikan sebagai praktik budaya yang hukumnya *mubah* atau boleh-boleh saja.

Perlu ditambahkan di sini bahwa sementara inovasi atau *bid'ah* dalam masalah ibadah dilarang, inovasi di dalam aspek kehidupan sosial justru dianjurkan oleh Islam, dan karena itu disebut sebagai *bid'ah hasanah*, atau inovasi yang baik. Sebagaimana kita lihat dalam kasus di atas, menentukan mana-mana yang masuk dalam wilayah ibadah dan wilayah sosial non-ibadah sangat tidak mudah. Kelompok Islam yang konservatif cenderung menggelembungkan definisi "wilayah ibadah" sehingga nyaris semua hal masuk ke sana, dan karena itu segala bentuk pembaruan dilarang sama sekali.

Perdebatan mengenai *bid'ah* antara NU dan Muhammadiyah saat ini mulai mereda. Kini muncul debat baru mengenai masalah-masalah di luar ibadah, terutama masalah sosial-politik. Sejumlah kelompok Islam menganggap bahwa praktik-praktik berpolitik tertentu sebagai *bid'ah* karena tidak pernah diajarkan oleh Nabi SAW. Salah satu contoh yang menarik adalah sistem pemilu, parlemen, demokrasi, dan sebagainya. Menurut kelompok-kelompok Islam tertentu, praktik-praktik itu adalah *bid'ah*, bahkan *kufr*, karena properti-properti politik tersebut merupakan bagian dari sistem perpolitikan Barat yang sekuler. Di beberapa Negeri Teluk di Timur Tengah, sistem parlemen dan multipartai dianggap *bid'ah* dan *kufr* oleh sejumlah ulama. Lebih dari itu hingga saat ini, partisipasi perempuan di dalam parlemen juga masih dipersoalkan di sana.

Beberapa kalangan aktivis Muslim juga menganggap bahwa metode-metode berpikir tertentu bisa dikategorikan *bid'ah*, sesat, dan menyimpang. Metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an, misalnya, dianggap sesat oleh kelompok tertentu. Salah seorang yang paling getol berkampanye untuk hal ini adalah Adian Husaini dari sebuah kelompok yang menamakan dirinya INSIST. Mereka berpandangan bahwa Islam telah mengembangkan metode tersendiri untuk menafsirkan al-Qur'an, yaitu metode *tafsir* dan *ta'wil*. Sementara itu menurut MUI, sejumlah gagasan dianggap sesat, yaitu pluralisme, liberalisme, dan sekularisme.

Dalam buku "*Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*", Adian Husaini menggambarkan pemikiran Kristen-Barat telah berkembang dalam studi Islam di Perguruan Tinggi Islam. Bagaimana ilmu menjadi rancu justru ketika berada dalam Perguruan Tinggi Islam. Disebabkan hegemoni orientalis dalam studi Islam, sebagian civitas akademika Perguruan Tinggi Islam menyadari ataupun tidak, telah mempromosikan pendapat para orientalis. Untuk mendukung pendapatnya, Adian mengemukakan banyak fakta mengenai tulisan sebagian sivitas akademika dari Perguruan Tinggi Islam. Mahasiswa dalam Program Studi Tafsir Hadits di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Ciputat, misalnya, yang mengambil mata kuliah "Kajian Orientalisme terhadap al-Qur'an dan Hadits" diharapkan supaya menerapkan kajian orientalis terhadap al-Qur'an dan Hadits. Mahasiswa yang

mengambil mata kuliah "Hermeneutika dan Semiotika," di Fakultas yang sama juga diharapkan dapat menerapkan ilmu Hermeneutika dan Semiotika dalam kajian al-Qur'an dan Hadits. Fakta-fakta tersebut, menurut Adian, dengan jelas menunjukkan hegemoni orientalis dalam studi Islam. Buku ini bertambah menarik karena Adian juga menelusuri bagaimana pengaruh orientalis mulai masuk dan bertapak dalam Perguruan Tinggi Islam (Husaini, 2006).

2. *Kufr* dan *Riddah*

Istilah lain yang lazim dipakai dalam praktik ekskomunikasi dan penyesatan adalah *kufr* dan *riddah*. *Kufr* adalah sikap tidak beriman kepada Allah SWT dan Rasul-Nya. Secara kebahasaan, *al-kufr* berarti "menutupi sesuatu", "menyembunyikan kebaikan yang diterima" atau "tidak berterima-kasih". Dalam al-Qur'an, kata *al-kufr* dengan berbagai bentuk *ishtiqaq* (derivat)-nya disebut 525 kali dan mengacu pada perbuatan yang berhubungan dengan Tuhan.

Ada beragam makna kata *al-kufr* yang digunakan dalam al-Qur'an, misalnya "mengingkari nikmat (berkah) Tuhan dan tidak berterima kasih kepada-Nya" (Q.S. al-Nahl: 55), "lari dari tanggung jawab atau berlepas diri dari suatu perbuatan" (Q.S. Ibrahim: 22), "pembangkangan serta penolakan terhadap hukum Tuhan" (Q.S. al-Ma'idah: 44), dan "meninggalkan amal saleh yang diperintahkan Tuhan" (Q.S. al-Rum: 44).

Dari ratusan kali kata *kufr* dan derivatnya dalam al-Qur'an, arti kata *kufr* yang paling dominan adalah "pendustaan atau pengingkaran terhadap Allah SWT dan rasul-rasul-Nya", khususnya Muhammad SAW dengan ajaran yang dibawanya. Istilah *kufr* dalam pengertian yang terakhir ini pertama kali digunakan dalam al-Qur'an untuk menyebut kaum kafir Makkah (Q.S. al-Mudatstsir: 10) dan bahkan dalam al-Qur'an terdapat Surah al-Kafirun yang khusus ditujukan kepada mereka. Ulama berbeda pendapat dalam merumuskan pengertian *kufr*. Kalangan *Mutakallimun* sendiri tidak satu pandangan dalam menetapkan batasan *kufr.* Kaum Khawarij mengatakan bahwa *kufr* adalah meninggalkan perintah Tuhan atau melakukan dosa besar. Kaum Mu'tazilah mempunyai pendapat berbeda, *kufr* adalah sebutan paling buruk yang digunakan untuk orang yang ingkar terhadap Tuhan. Adapun menurut Asy'ariyyah, *kufr* adalah pendustaan atau ketidaktahuan (*al-jahl*) akan Allah SWT. Sedangkan di kalangan *fuqaha'*, pengertian *kufr* dikaitkan dengan masalah hukum. Misalnya, mereka membuat klasifikasi mengenai orang yang termasuk kafir berdasarkan hukum Islam dan status mereka apabila berada di bawah pemerintahan Islam.

Pengertian *kufr* yang paling umum dan paling sering dipakai dalam buku akidah adalah "menolak kebenaran dari Allah SWT yang disampaikan oleh Rasul-Nya", atau secara singkat *kufr* adalah "kebalikan dari iman." Dengan demi-kian, semua pengertian yang disebutkan di atas dapat dirujuk pada makna *kufr* secara etimologis, yakni "menu-

tupi." Oleh karena itu, orang kafir dapat diidentifikasi sebagai orang yang menutup-nutupi kebenaran. Orang kafir adalah mereka yang menolak, menentang, mendustakan, mengingkari, dan bahkan anti-kebenaran. Dari segi akidah, *kufr* berarti "kehilangan iman", yang berarti pula kehilangan sesuatu yang paling berharga dalam diri manusia (Cawidu, 1991).

Konsekuensi *kufr* ditegaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an, antara lain dinyatakan bahwa orang kafir akan mendapatkan siksa yang sangat keras di dunia dan di akhirat (Q.S. Ali Imran: 56 dan Q.S. al-Ra'd: 33-34); mereka akan memperoleh kehinaan di dunia dan azab yang lebih besar di akhirat (Q.S. al-Baqarah: 85 dan Q.S. al-Zumar: 26); dan amalan mereka akan gugur dan sia-sia di dunia dan di akhirat (Q.S. al-Baqarah: 217 dan Q.S. Ali Imran: 21-22). Dari keragaman makna *kufr* sebagaimana diuraikan di atas dan dari ayat al-Qur'an yang mengungkapkan masalah kekafiran secara tekstual dan kontekstual, orang kafir dapat dibedakan atas *kafir harbi, kafir 'inad* (*kafir mu'anadah*), *kafir inkar*, *kafir juhud, kafir kitabi, kafir mu'ahid, kafir mustamin, kafir zhimmi, kafir nifaq, kafir ni'mah, kafir syirk* dan *kafir riddah*.

Adapun *riddah* adalah keluar dari Islam dengan niat, perkataan atau perbuatan, yang menjadikan seseorang itu kafir atau tidak beragama lagi. Secara etimologis, *riddah* atau *irtidad* bermakna "kembali". Pengertian ini mencakup keluar dari iman dan kembali ke kekufuran, baik iman itu didahului kekufuran (seperti orang kafir yang beriman lalu kembali kafir) maupun tidak didahului kekufuran. Kedua

bentuk itu disebut *murtad millah* (agama) dan *murtad fithri* (alami). Pada awal sejarah Islam, istilah *riddah* dihubungkan dengan kembalinya beberapa kabilah Arab, selain kaum Quraish dan Thaqif, dari Islam kepada kepercayaan lama setelah Nabi Muhammad SAW wafat. Di antara mereka ada yang menuntut keringanan pelaksanaan shalat atau meniadakan kewajiban zakat. Mereka kemudian diperangi Khalifah Abu Bakr sehingga kembali memeluk Islam. Perang tersebut selanjutnya direkam dalam sejarah dengan sebutan Perang *Riddah*.

Perbuatan yang dapat dikelompokkan sebagai perilaku orang murtad, antara lain, adalah pengingkaran adanya pencipta, peniadaan Rasulullah SAW, dan penghalalan perbuatan yang disepakati haram atau pengharaman perbuatan yang disepakati halal. Kemurtadan membatalkan nilai religiusitas perbuatan orang yang bersangkutan. Kembali kepada kekufuran setelah beriman mengakibatkan hubungan dengan Allah SWT terputus. Hal ini antara lain dijelaskan dalam firman Allah SWT berikut:

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"*...Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekufuran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya*" (Q.S. al-Baqarah: 217).

Menurut fikih, orang yang murtad kehilangan hak perlindungan atas jiwanya. Jika ia berhasil ditangkap sebelum mengadakan perlawanan, ia secara hukum wajib dibunuh. Hal ini didasarkan pada hadis riwayat Jamaah kecuali Muslim:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}.

"*Barangsiapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia*!" (al-'Asqallani, 1951).

dan, hadis riwayat Bukhari dan Muslim:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِّبُ الزَّانِي وَالْمَارِقُ مِنْ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ

"*Tidak halal darah seorang Muslim kecuali karena salah satu dari tiga hal, yakni janda yang berzina; jiwa dengan jiwa atau membunuh orang Islam lainnya; dan orang yang meninggalkan agamanya dan memisahkan diri dari jamaah*" (al-'Asqallani, 1951).

Pendeknya, istilah *kufr* dan *riddah* lebih serius ketimbang *bid'ah,* dan dua istilah ini dipakai oleh beberapa kalangan Islam untuk menyebut kelompok lain yang menyimpan dari ajaran standar (resmi). Idiom yang terakhir ini (baca: *bid'ah*) adalah pembangkangan dalam taraf ringan. Sementara *kufr* dan *riddah* adalah pembangkangan kelas berat, dan karena itu juga hukumannya sangat keras. Sebagaimana sudah disebut di muka, orang yang dianggap kafir dan murtad boleh dibunuh.

B. Tarik-Ulur Definisi Sesat antara Ambang Teologis dan Sosiologis-Antropologis: Sebuah Studi Kasus

Selain ketiga idiom ekskomunikasi di atas, vonis sesat dalam Islam diistilahkan dengan *dhall* atau *dhalalah*. Kita akan kerap menjumpai dalam literatur teologi Islam sejumlah ungkapan seperti "*bid'ah* yang menyesatkan", misalnya. Biasanya, ungkapan seperti itu dibarengi dengan keterangan lain, misalnya "mengikuti hawa nafsu". Orang yang menganut pandangan tertentu yang menyimpang dari pakem resmi yang dianut oleh mayoritas akan disebut sebagai ahli *bid'ah* yang menyesatkan dan mengikuti hawa nafsunya sendiri.

Logika yang bekerja di sana sangat menarik untuk dikritisi. Kalangan konservatif tentu memiliki anggapan bahwa ada sejumlah kriteria objektif tentang kebenaran dalam Islam. Barangsiapa yang menyimpang dari kriteria itu, dia akan disebut sebagai mengikuti hawa nafsunya

sendiri, dan karena itu subjektif. Subjektivisme adalah sesuatu yang jelek karena tidak mengenal kepastian. Cara berpikir kalangan konservatif dalam agama apapun memang dibentuk berdasarkan keinginan untuk mencari "*certainty*" atau kepastian dalam hampir semua hal. Oleh karena itu, mereka paling takut terhadap setiap bentuk *bid'ah,* karena hal itu akan menimbulkan kekacauan dan ketidakpastian, *social disorder*. Dalam Islam, kekacauan biasanya disebut sebagai "fitnah". *Bid'ah,* bagi mereka, dianggap sebagai sumber fitnah yang mengganggu kestabilan sosial.

Yang menjadi masalah adalah bahwa kriteria untuk menentukan seseorang sebagai kafir atau murtad sangat lentur seperti pasal-pasal karet dalam era Orde Baru yang otoriter dulu. Dua istilah itu saat ini cenderung begitu mudah dipakai untuk menghakimi pendapat-pendapat yang berbeda. Hanya karena perbedaan yang sepele saja, seseorang bisa dituduh kafir atau murtad. Daftar tindakan dan gagasan yang dikafirkan bisa menggelembung sesuai dengan tingkat konservatisme seseorang. Makin konservatif, makin panjang daftar itu.

Dalam beberapa kasus, gejala kafir-mengkafirkan ini terlalu kebablasan sehingga menggelikan sekali. Penulis akan mengambil sebuah contoh ringan dari situs Salafi. Salafi atau Salafiyah adalah salah satu bentuk gerakan Islam modern yang diinspirasikan oleh gagasan Muhammad bin Abd al-Wahhab, pendiri Wahabisme yang sekarang dijadikan doktrin resmi kerajaan Saudi Arabia. Kelompok-

kelompok Salafi dikenal paling "royal" dan murah hati membagi-bagikan sebutan *bid'ah, kufr,* dan *riddah* kepada siapa saja yang mereka anggap bertentangan dengan sunnah atau hadis Nabi, terlebih dengan al-Qur'an.

Penulis akan kutip dengan sedikit lengkap dari situs itu agar kita mendapatkan gambaran yang sedikit konkret mengenai seriusnya kultur pengkafiran dalam umat Islam ini.

Al-Qardhawi Mengucapkan Selamat kepada Israel

> Suatu ketika Yusuf al-Qardhawi menyampaikan khutbah Jum'at yang berkenaan dengan masalah merokok. Pada khutbah kedua ia beralih ke masalah pemilu di Aljazair dan berkata, "*Wahai saudara-saudara sekalian, sebelum meninggalkan tempat ini, saya ingin menyampaikan suatu kalimat berkenaan dengan hasil pemilu Israel. Dulu orang-orang Arab menaruh harapan kepada kesuksesan (Perez) dan dia sekarang telah jatuh, inilah yang kita puji dari Israel.*"
>
> "*Kita berharap negara kita bisa seperti negara ini (Israel), yaitu karena kelompok kecil seorang penguasa bisa jatuh dan rakyatlah yang menentukan hukum tanpa ada hitung-hitungan prosentase yang kita kenal di negeri kita 99,99 persen. Sesungguhnya ini semua adalah kedustaan dan tipuan. Seandainya Allah menampakkan diri kepada manusia, maka Dia tak akan mampu mencapai prosentase sebesar ini. Kami mengucapkan selamat kepada Israel atas apa yang telah diperbuatnya*" (Khutbah Yusuf al-

Qardhawi yang terekam dalam kaset dan telah disebarkan oleh Harian *al-Wathan* edisi 7072. Hanya saja mereka mengeditnya seperti kebiasaan mereka berkhianat dalam mengutip).

Shaikh Ibn 'Uthaimin *pernah* ditanya tentang perkataan Yusuf al-Qardhawi, seandainya Allah menampakkan dirinya kepada manusia. Shaikh menjawab, "*Na'udzubillah! Wajib bagi dia untuk bertaubat. Jika tidak, maka dia murtad karena telah memposisikan makhluk lebih tinggi daripada Khaliq. Wajib baginya untuk bertaubat kepada Allah. Jika mau bertobat kepada Allah, maka itu akan diterima-Nya. Jika tidak, maka wajib bagi pemerintah Muslim untuk memenggal lehernya*." (Dikutip dari suara Shaikh 'Uthaimin yang terekam dalam kaset) (www.assalafi.net).

Yusuf al-Qardhawi adalah salah seorang pemikir dan ulama penting saat ini, tinggal di Qatar, menulis lusinan buku yang dibaca luas di dunia Islam. Dia adalah seorang pengikut Ikhwan al-Muslimin yang cukup moderat pemikirannya. Dialah salah satu simbol Ikhwan terpenting saat ini. Syaikh 'Uthaimin adalah salah satu ulama dari Saudi Arabia yang menjadi kiblat gerakan Salafi di banyak dunia Islam. Fatwa-fatwanya selalu dijadikan rujukan oleh pengikut gerakan Salafi.

Contoh di atas hanya sebuah sampel kecil yang memperlihatkan bagaimana mudahnya sebutan kafir dan

murtad dilontarkan. Kalau kita tengok situs-situs Salafi, kita akan bertemu dengan lusinan contoh seperti itu. Yang menarik, masing-masing gerakan Salafi saling memurtad-kan, mengkafirkan, dan membid'ahkan sesama mereka sendiri, persis seperti "perang saudara". Kelompok-kelompok seperti ini juga gemar sekali membuat daftar kelompok-kelompok atau orang-orang yang dianggap sesat. Kelompok-kelompok Salafi saat ini termasuk salah satu dari gerakan Islam kontemporer yang berkembang pesat di Indonesia, antara lain karena sokongan uang minyak dari Saudi Arabia, entah dari pihak lembaga resmi negara atau para donatur dari sana. Salah satu lembaga yang menjadi "agen" gerakan ini di Indonesia adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, FKAWJ yang dulu menaungi Lasykar Jihad, dan beberapa kelompok lain yang tersebar di berbagai tempat. Ciri-ciri mereka adalah gemar memakai istilah "al-sunnah", misalnya pesantren Ja'far 'Umar Thalib di Yogyakarta yan bernama Ihya' al-Sunnah. Ini sesuai dengan prinsip utama mereka yang ingin merawat dan menghidup-kan sunnah Nabi.

Gejala ini secara keseluruhan menimbulkan suasana yang amat memprihatinkan, yaitu sikap-sikap mau benar sendiri dan mudah menyesatkan kelompok lain. Tentu hal ini sama sekali kurang menguntungkan dari sudut kepen-tingan *ukhuwwah* atau persaudaraan Islam. Jika kita lihat perangai kelompok-kelompok yang mudah menyesatkan dan mengkafirkan itu, nyaris kita tidak percaya bahwa umat

Islam itu ibarat satu tubuh, sebagaimana digambarkan oleh hadis yang terkenal itu.

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى}

"*Engkau melihat karakter saling menyayangi, mencintai, dan mengasihi di antara orang-orang yang beriman itu ibarat (ketergantungan organ-organ) tubuh. Jika salah satu organ mengaduh, maka organ-organ yang lain pun tidak bisa tidur (nyenyak) dan ikut merasakan demam*" (H.R. al-Bukhari, juz XXVIII, 426).

Justru kondisi riil umat Islam adalah:

تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

"*Engkau mengira mereka bersatu, padahal hati mereka berpecah-belah*" (Q.S. a-Hasyr: 14).

Bukankah sindiran al-Qur'an ini tepat dikenakan pada umat Islam saat ini?

C. Ajaran-Ajaran Intoleran sebagai Instrumen Obyektivikasi Agama

Saat ini, gejala intoleransi sedang meningkat di Tanah Air kita. Yang lebih menyedihkan lagi adalah bahwa intoleransi ini disertai pula dengan tindakan kekerasan. Contoh yang paling mutakhir adalah kekerasan yang dilakukan oleh mayoritas umat Islam terhadap sekte-sekte minoritas yang dianggap sesat, seperti: Ahmadiyah, Lia Eden, dan al-Qiyadah al-Islamiyyah.

Kenapa intoleransi marak saat ini? Tentu pertanyaan ini tidak mudah dijawab. Yang jelas, ini adalah gejala sosial-keagamaan yang disebabkan oleh sejumlah faktor yang saling berkait dan berkelindan. Ada faktor yang berdimensi politik, ekonomi, dan budaya. Tetapi yang hendak disorot secara khusus di akhir makalah ini adalah faktor yang ada kaitannya dengan dimensi agama. Dengan menekankan dimensi agama, bukan berarti bahwa faktor-faktor lain itu tidak penting.

Selama ini, banyak kalangan yang mengatakan bahwa Islam adalah agama toleran. Tentu pernyataan ini sama sekali tidak salah. Dalam Islam, ajaran tentang toleransi sangat strategis dan vital kedudukannya. Dalam Islam terdapat suatu deklarasi yang penting, "*la ikraha fi al-din*", tidak ada paksaan dalam beragama. Sejarah peradaban Islam di masa klasik memperlihatkan sejumlah contoh dan praktik toleransi yang sangat mengagumkan. Peradaban Islam yang berkembang di Andalusia, Spanyol, merupakan

masa keemasan bukan saja bagi peradaban Islam tetapi juga bagi perkembangan pemikiran agama Yahudi, misalnya. Dari sanalah lahir salah seorang filosof besar Yahudi, Musa bin Maimun, yang dikenal di Eropa sebagai Maimonides. Andalusia di bawah kekuasaan Islam adalah salah satu contoh paling baik tentang toleransi Islam.

Tetapi, Islam bukan saja mengandung ajaran tentang toleransi. Dalam Islam, harus jujur diakui pula, ada sejumlah potensi intoleransi, baik dalam ajaran Islam yang "otentik" (sebagaimana termuat dalam al-Qur'an dan hadis) maupun dalam penafsiran para ulama yang biasanya termuat dalam kitab-kitab fikih dan tafsir. Ajaran-ajaran tentang intoleransi inilah yang menjelaskan kenapa Majelis Ulama Indonesia (MUI) melakukan objektivikasi agama dengan menerbitkan sejumlah fatwa yang jelas-jelas memperlihatkan praktik intoleransi, seperti fatwa penyesatan Ahmadiyah, misalnya. Fatwa MUI telah dijadikan dasar oleh sejumlah kelompok dalam Islam untuk melakukan penyerangan fisik terhadap jemaat Ahmadiyah di berbagai daerah, seperti di Bogor, Tasikmalaya, Majalengka, Mataram, dan lain-lain.

Beberapa waktu yang lalu, MUI juga menerbitkan sebuah fatwa yang menyatakan bahwa gagasan pluralisme berlawanan dengan Islam. MUI menafsirkan "*pluralism*" sebagai gagasan yang menyatakan bahwa semua agama adalah sama. Definisi ini jelas sangat membingungkan kalangan awam. Fatwa MUI ini dijadikan landasan oleh sejumlah kelompok Islam untuk mencurigai setiap upaya

membangun dialog antaragama dan antariman. Sejumlah kelompok dalam Islam meledek kalangan yang memperjuangkan gagasan pluralisme dengan kata-kata sindiran, yakni "SEPILIS": sekularisme, pluralisme, dan liberalisme. Tak pelak, fatwa MUI ini membuat umat Islam makin mencurigai agama lain bahkan antarsesama pemeluk agama, dan makin menjauhi dialog. Dengan kata lain, fatwa MUI ini menimbulkan maraknya gejala intoleransi.

Umat Islam mungkin akan terhenyak ketika dikatakan bahwa dalam Islam terdapat pula ajaran tentang intoleransi. Umat Islam akan menipu dirinya sendiri jika hanya mengatakan bahwa Islam adalah agama damai dan toleran, seraya mengabaikan dan melalaikan adanya sejumlah ajaran yang kontra terhadap toleransi. Berikut ini adalah sebuah contoh saja.

Sebuah hadis yang terkenal menyatakan bahwa umat Islam akan terpecah-belah menjadi 73 golongan. Seluruh golongan itu akan masuk neraka, kecuali satu.

افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى كذلك وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي ، ورواه الشعراني في الميزان من حديث ابن النجار وصححه الحاكم

"Umat Yahudi telah terpecah menjadi 71 atau 72 sekte. Demikian pula halnya dengan umat Nasrani. Dan, umatku kelak akan

terpecah menjadi 73 sekte. Semuanya akan masuk neraka, kecuali satu yang selamat. Para sahabat lantas bertanya: Siapakah itu, wahai Rasulullah SAW? Beliau lantas menjawab: Yakni, sekte (kelompok) yang mengikuti ajaranku dan para sahabatku" (Diriwayatkan oleh al-Sya'rawi dalam *al-Mizan* dari hadis Ibn al-Najjar. Al-Hakim menyatakannya sebagai hadis *shahih*).

Golongan yang satu itu adalah mereka yang mengikuti "sunnah" Nabi dan sahabatnya (*ma ana 'alayhi wa ashhabi*). Hadis ini dianggap lemah, bahkan palsu oleh sejumlah sarjana, tetapi sarjana yang lain juga menyatakan bahwa hadis ini valid. Hampir semua literatur heresiografi atau "*adabiyyat al-firaq*" memuat hadis ini, seperti karya al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* dan karya 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, *al-Farq Bayn al-Firaq*. Mayoritas kelompok-kelompok dalam Islam memakai hadis ini untuk mengklaim bahwa diri mereka adalah kelompok yang selamat (*al-firqah al-najiyah*) sebagaimana dimaksud hadis itu.

Hadis ini jelas merupakan salah satu sumber penting intoleransi dalam tubuh umat Islam. Kelompok Sunni mengklaim bahwa merekalah yang dimaksud sebagai golongan yang selamat itu, dan karena itu mereka menyesatkan kelompok-kelompok lain, seperti Syi'ah, Mu'tazilah, Khawarij, dan lain-lain. Tradisi sesat-menyesatkan sudah berkembang sejak masa awal Islam. Warisan ini terus berlanjut hingga sekarang. Dalam banyak kasus, yang terjadi bukan saja sesat-menyesatkan, tetapi bergerak lebih

jauh sampai kafir-mengkafirkan. Inilah gejala yang sedang marak sekarang. Umat Islam saat ini gampang menyesatkan dan mengkafirkan kelompok atau golongan lain yang membawa penafsiran yang berbeda tentang beberapa hal dalam Islam. Yang lebih serius lagi adalah bahwa tuduhan kafir itu juga berlanjut pada pembenaran atas pembunuhan orang yang dianggap kafir atau murtad itu.

BAB III

MENINJAU ULANG TERIMA *BID'AH HASANAH* SEBAGAI KONTRA WACANA TERHADAP *BID'AH DHALALAH* DI RUANG PUBLIK

Bagi sebagian besar umat Islam istilah *Bid'ah Hasanah* memang tidak terlalu familiar, karena makna yang terkandung dalam istilah ini agak terkesan paradoks, sebab kata "*Bid'ah*" hampir selalu dikaitkan dengan hal-hal yang buruk atau penyimpangan agama, sedangkan kata "*Hasanah*" memiliki arti positif seperti baik atau terpuji.

Perdebatan tentang kemunculan dan eksistensi istilah ini masih terjadi hingga saat ini, baik di ruang-ruang publik seperti media sosial dan situs web yang berafiliasi dengan kelompok agama tertentu maupun di bidang akademik yang direpresentasikan dalam diskusi kelas dan juga buku-buku teks yang digunakan sebagai bahan ajar pendidikan agama Islam di tingkat universitas (Jahroni, 2018; Zarif dkk, 2013; Adam dkk, 2015; Muhtadin & Ritonga, 2018; Musadad & Ngarfillah, 2016). Jika dilihat sekilas dari sejarah awal

perdebatannya, diketahui bahwa perdebatan ini sebetulnya sudah dimulai sejak awal berdirinya syariat Islam (Anshari, 2018; Musadad & Ngarfillah, 2016; Sopyan, 2018).

Kontestasi argumentasi yang muncul dari beberapa kelompok Islam terhadap istilah ini tidak terlepas dari berbagai permasalahan atau perselisihan yang melatar-belakanginya (Ansari, 2018; Musadad & Ngarfillah, 2018). Masalah utamanya terletak pada perbedaan interpretasi dan persepsi mereka terhadap istilah ini. Pemahaman umum sebagian besar umat Islam terkait dengan makna istilah *Bid'ah* mengarah pada tindakan-tindakan berlabel sesat, mengacu pada hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim (an-Naisabury, 2006) sebagai berikut:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته: أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهديِ هديُ محمد، وشر الأمور محدَثاتها، وكل بدعة ضلالة

"Dari Jabir bin Abdullah r.a.: Bahwa Nabi Muhammad SAW berkata dalam khutbahnya: Sesungguhnya sebaik-baiknya per-kataan adalah Kitabullah, sebaik-baiknya petunjuk adalah petunjuk Nabi Muhammad, seburuk-buruknya perkara adalah yang diada-adakan, dan setiap bid'ah itu sesat"

Ditinjau dari redaksinya, hadits ini memiliki beberapa versi (Ansari, 2018), tetapi secara umum menunjukkan makna bahwa segala sesuatu yang baru tentang ibadah

termasuk dalam kategori *Bid'ah*, dan semua jenis *Bid'ah* dikategorikan sebagai sesuatu yang bersifat *Dalalah* (menyimpang atau sesat). Kata "*Kullu*" yang dilampirkan sebelum kata *Bid'ah* dalam hadits ini berarti "setiap" atau "semua" (Ibn-Faris, 1979). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa semua jenis *Bid'ah* tergolong ke dalam kesesatan (*Dalalah*). Dengan kata lain, tidak ada pembagian dalam *Bid'ah* kecuali *Bid'ah Dalalah* itu sendiri. Bukan hal yang rumit untuk menyimpulkan demikian, karena dalam hadits di atas tidak ada keterangan khusus mengenai jenis ibadah tidak boleh ada kreativitas di dalamnya. Dengan demikian, segala sesuatu yang baru (belum ada petunjuk sebelumnya) yang berkaitan dengan ibadah dikategorikan sebagai perbuatan sesat atau sesat.

Di sisi lain, kelompok yang setuju dengan kemunculan terma *Bid'ah Hasanah* ini biasanya menggunakan dalil yang disampaikan oleh Imam Syafi'i (al-Baihaqy, 1970) sebagai berikut:

المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً، أو سنة، أو أثراً، أو إجماعاً. فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة

"Hal-hal yang baru (diada-adakan/dimodernisasi) memiliki dua sisi: Sisi pertama adalah sisi yang melanggar Kitabullah (Al-Quran), Sunnah (petunjuk Nabi), Atsar, atau Ijma'. Inilah yang

disebut Bid'ah Dalalah. Sisi kedua adalah sisi yang menyebabkan sesuatu yang baik dan tidak melanggar salah satu dari hal-hal tersebut (Kitab, Sunnah, Atsar, dan Ijma'), dan ini adalah hal-hal baru yang tak terbantahkan (Bid'ah Hasanah)"

Dalil ini lebih jauh mengelaborasi dinamika penafsiran "sesuatu yang baru tanpa contoh sebelumnya", yang menurut Imam Syafi`i memiliki dua sisi; sisi baik dan sisi buruk (sesat). Sepintas, penafsiran ini tentu bertentangan dengan makna redaksi kata-kata dari hadits sebelumnya (an-Naisabury, 2006) yang menggunakan kata "*Kullu*" yang berarti keseluruhan atau segala sesuatu yang berhubungan dengan *Bid'ah*. Dengan pemahaman ini kita dapat dengan jelas memahami aturan dasar untuk *Bid'ah* yang "baik" ini adalah bahwa jika tindakan baru (inovatif) ini tidak melanggar Syariah yang telah ditetapkan dari berbagai sumber hukum Islam (Al-Quran, Hadits, Atsar , Ijma', dan lain sebagainya).

Kata *Bid'ah* secara etimologi mengandung makna sesuatu yang baru yang belum memiliki contoh sebelumnya, atau disebut juga dengan kreativitas atau inovasi (Zarif dkk., 2013; Musadad & Ngarfillah, 2016; al-Shatibi, 1997; Ibn-Faris, 1979). Meskipun substansi maknanya adalah "sesuatu yang baru", istilah tersebut memang memiliki variasi makna dalam beberapa wacana ilmiah Islam (Musadad & Ngarfillah, 2016). Secara historis, kata ini diambil atau diadopsi sebagai istilah dalam Hukum Islam atau Fikih. Oleh karena itu, kata *Bid'ah* kemudian dimaknai sebagai

suatu kegiatan baru dalam urusan agama (ibadah) yang bertentangan dengan apa yang telah diperkenalkan (dicontohkan) oleh Nabi Muhammad SAW dan tidak memiliki akar (dasar perbuatan) dalam Syariah Islam (Anshari , 2018; Adam dkk., 2015).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kata ini memang memiliki cakupan makna yang lebih luas. Tidak hanya terbatas pada masalah agama Islam, tetapi juga berbagai kreativitas dan inovasi yang dilakukan oleh manusia. Jika kata *Bid'ah* diperlakukan sebagai "kata" (bukan sebagai "istilah") yang memiliki arti lebih luas, perdebatan tentang istilah ini tidak akan setajam ini, meskipun masalahnya tidak sesederhana itu. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa kata *Bid'ah* telah menjadi istilah yang secara diskursif ditetapkan dalam perspektif Syariat Islam sebagai representasi dari tindakan atau hal baru yang dianggap sebagai sesuatu yang menyimpang atau melanggar aturan agama yang ketat mengenai ibadah eksklusif (*'Ibadah Mahdhah*) karena tidak ada petunjuk atau contoh dari Nabi Muhammad SAW tentang tindakan tersebut (Anam dkk., 2018; Musadad & Ngarfillah, 2017).

Istilah *Bid'ah* sebetulnya memiliki akar kata dan makna yang sama dengan *Badi'* dan *Ibda'*. Kata *Badi'* umumnya digunakan dalam dua istilah yang berbeda yaitu (1) menjadi salah satu Asma'ul Husna (Nama-Nama Allah yang Paling Baik) yang berarti Sang Pencipta sesuatu yang tidak memiliki contoh sebelumnya (an-Nablusi, 2017), dan

(2) menjadi salah satu cabang atau bagian dari Ilmu Balaghah (Gaya Bahasa Arab) yang berbicara tentang menghias atau memperindah ucapan dan menyempurna-kannya dengan semacam hiasan melalui perincian dengan rima, aliterasi, tatanan, penekanan makna, dan lain sebagainya (al-Hasyimi, 1999). Di sisi lain, kata *ibda'* tidak digunakan secara khusus sebagai istilah dalam bidang keilmuan tertentu, hal ini karena kata *ibda'* berasal dari akar kata yang sama (dengan Bid'ah dan Badi') dan mempunyai arti realisasi atau hasil perbuatan yang tercermin dalam kata Badi' itu sendiri. Namun dalam perkembangannya, kata Bid'ah dipilih menjadi istilah yang mewakili makna sesuatu yang baru atau belum ada contoh sebelumnya dalam kerangka Syariat Islam yang disebutkan dalam beberapa karya sastranya.

Nampaknya, inti perdebatannya terletak pada perbedaan pemahaman tentang perspektif makna yang terkandung dalam istilah Bid'ah tersebut, baik secara epistemologis (harfiah) maupun terminologis. Perselisihan pandangan antara kelompok agama yang berseberangan, terutama antara kelompok Salafi dan kelompok Tradisionalis -di berbagai ruang publik- terhadap istilah ini terjadi karena perbedaan cara pandang dan metodologi pemaknaan istilah ini. Dalam pandangan Salafi, istilah *Bid'ah Hasanah* sebetulnya tidak ada, bahkan cenderung dibuat-buat, karena berdasarkan kaidah tekstual yang disebutkan dalam hadits Nabi Muhammad SAW, semua kegiatan Bid'ah termasuk dalam kategori Bid'ah Dalalah

(Muhtadin & Ritonga, 2018; Musadad & Ngarfillah, 2017). Di sisi lain, bagi kaum Tradisionalis, *Bid'ah Hasanah* hadir dengan berbagai argumentasinya sebagai tindakan akomodasi terhadap tradisi lokal dalam masyarakat luas yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Penyesuaian tradisi ini dianggap telah membuat ajaran Islam berkembang pesat dan mudah diterima oleh berbagai lapisan masyarakat (Sugara, 2017; Muhtadin & Ritonga, 2018).

Pada tulisan ini, kami berpendapat bahwa istilah Bid'ah Hasanah nampaknya memang dimunculkan dan dikonstruksi oleh beberapa kelompok Muslim untuk melawan dominasi sentimen negatif dari istilah Bid'ah yang mengacu pada tindakan sesat. Makna sesat yang melekat pada istilah Bid`ah tersebut sudah mapan secara diskursif sejak sejarah awal legislasi Islam (Anshari, 2018; Musadad & Ngarfillah, 2016). Upaya pemunculan dan pengenalan istilah ini dilatarbelakangi oleh kerugian yang mungkin dialami oleh sebagian kelompok muslim karena pelabelan Bid'ah yang tidak terkendali, bahkan sampai pada ibadah-ibadah ghairu mahdhah (non-eksklusif). Oleh karena itu, kami mengandalkan kerangka analisis kontra-wacana untuk mengungkap kembali eksistensi Bid`ah Hasanah di ruang-ruang publik.

Kontra wacana (*counter-discourse*) adalah sebuah cara berpikir yang menentang dan menantang dominasi, hegemoni, atau kekuasaan yang telah sangat melembaga (terinstitusionalisasi) (van Dijk, 1993; Burney, 2012;

Macgilchrist, 2007). Cara berpikir kontra wacana ini tidak memiliki jalur ekspresi formal; tidak diatur dalam buku teks, bukan upaya kolektif, terkoordinasi, atau terencana, tidak mengandung kritik keras terhadap perspektif atau keyakinan kelompok dominan, dan tidak memiliki ekfektivitas dalam mempengaruhi arah perubahan strategis (Heracleous, 2006; Bamberg & Andrews, 2004). Kritik yang ditujukan kepada kelompok dominan yang digunakan dalam pendekatan ini biasanya dituangkan dalam bentuk konvensi sosial yang lebih luas, utamanya berupa satir atau sindiran secara tidak langsung terhadap pemikiran kelompok-kelompok tersebut (Heracleous, 2006). Dengan demikian, pendekatan ini digunakan sebagai kerangka analisis untuk melihat kembali keberadaan istilah Bid'ah Hasanah dalam pusaran dominasi makna negatif dari istilah Bid'ah yang telah mapan secara diskursif dalam perspektif masyarakat Muslim pada umumnya di berbagai ruang publik.

Banyak penelitian yang telah mencoba menjelaskan munculnya wacana-wacana tentang Bid'ah Hasanah. Kajian sejarah tentang silsilah kata Bid'ah serta keterlibatan konteks sosial yang terjadi pada masa kenabian dan Khulafa` ar-Rasyidin dijelaskan secara gamblang oleh Anshari (2018). Dalam kajiannya, ia menjelaskan bahwa istilah Bid'ah telah mengalami proses transformasi dari penggunaannya secara etimologis menjadi istilah khusus dalam hukum Islam sehingga kemudian menjadi konsep Bid'ah Sayyi`ah (Dalalah) dan Bid' ah Hasanah. Namun, penelitian ini hanya membahas kemunculan dan transformasi kata Bid'ah dalam

perspektif sosio-historis, tanpa secara spesifik menemukan adanya wacana yang saling bertentangan mengenai keberadaan istilah Bid'ah Hasanah tersebut.

Sementara itu, Jahroni (2018) mengkaji negosiasi ritual dan bid’ah dalam ruang-ruang publik di Indonesia kontemporer melalui observasi langsung dan kajian pustaka. Namun, pendekatannya terbatas pada pemetaan negosiasi dan perdebatan tersebut dari sisi sejarah dan realitas kondisi masyarakat Indonesia saat ini saja, belum sampai pada pemosisian entitas bid`ah dalam perdebatan tersebut -misalnya terkait munculnya istilah Bid’ah Hasanah- sebagai wacana mapan oleh kalangan tertentu dari kelompok muslim yang teridentifikasi sebagai *“the silent majority”* (mayoritas yang diam).

Di sisi lain, Sugara (2017) mencoba menafsirkan kembali konsep Bid’ah dan fleksibilitas hukum Islam dari perspektif Hasyim Asy`ari. Ia merasa sangat ironis jika tindakan yang dilakukan oleh sebagian besar umat Islam di Indonesia ini dituding sebagai tahayul dan bid'ah, karena tindakan tersebut, oleh kelompok tertentu, dianggap tidak sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah. Analisisnya didasarkan pada gagasan Hasyim Asy`ri bahwa aktivitas umat Islam Indonesia tidak dapat dipisahkan dari budaya dan tradisi. Dalam kesimpulannya, Hasyim Asy’ari berpendapat bahwa tidak semua hal baru merupakan perbuatan menyimpang, karena meskipun tidak ada dalil yang cukup kuat, namun tetap dapat mengandalkan syariat Islam.

Lebih lanjut, Zarif (2013) juga pernah melakukan pendekatan terhadap konsep Bid'ah dalam penelitiannya yang berjudul "*Creating Creative and Innovative Muslim Society*" (Menciptakan Masyarakat Muslim yang Kreatif dan Inovatif). Dalam penelitiannya, ia mencoba menghubungkan konsep Bid'ah dengan kemajuan peradaban Islam dan mengungkap sisi positif dari konsep ini untuk memerangi gerakan-gerakan ekstremisme. Meski demikian, dia tidak menjelaskan secara spesifit tentang perdebatan kelompok masyarakat Muslim mengenai konsep ini di ruang-ruang publik.

Berdasarkan pemaparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa perdebatan tentang wacana Bid'ah, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, memang telah mendapatkan perhatian oleh banyak peneliti dan telah banyak dibahas dari berbagai sudut pandang. Meski demikian, pemosisian kelompok-kelompok yang menyuarakan eksisnya istilah Bid'ah Hasanah dalam kerangka kontra wacana di berbagai ruang publik belum pernah menjadi sorotan khusus. Oleh karena itu, kajian mendalam mengenai kemunculan dan keberadaan istilah yang diperdebatkan ini di masyarakat layak untuk dilakukan.

Untuk kepentingan tersebut, kami menggunakan pendekatan teori grounded (*grounded theory*) untuk menjelaskan dan mengusulkan keberadaan istilah Bid'ah Hasanah sebagai kontra wacana terhadap pemahaman umum istilah Bid'ah yang cenderung memiliki sentimen negatif dan dekat dengan praktik takhayul (Adam dkk.,

2015). Teori *grounded* adalah jenis metodologi penelitian sosial yang menekankan pada pembangkitan pengetahuan dan konstruksi klaim teoritis secara induktif dan generatif - dimulai dari konseptualisasi, pengumpulan data yang diperlukan, serta mengelaborasi dan menghasilkan sebuah pemikiran yang dilandaskan pada hasil termuan tersebut (Glaser & Strauss, 2006; Charmaz, 2006, Urquhart, 2013; Hadley, 2017). Metodologi ini menekankan penggunaan penalaran induktif yang melibatkan generalisasi berdasarkan perilaku yang diamati dalam kasus tertentu.

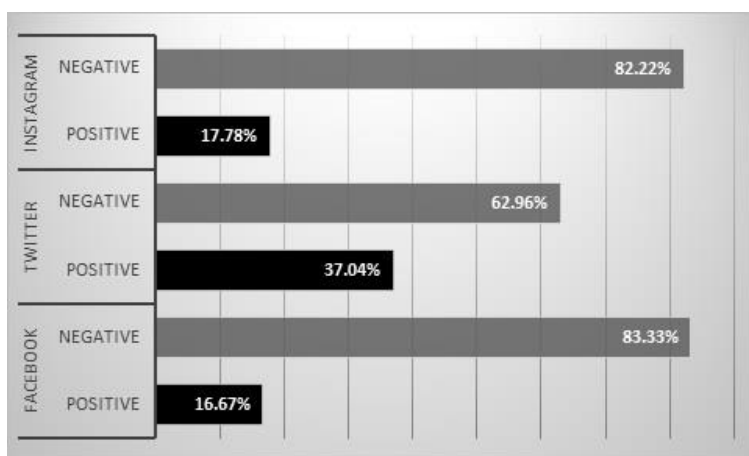
Dalam prosesnya, data dikumpulkan melalui penelusuran penggunaan istilah *Bid`ah Hasanah*, baik di ruang publik maupun akademik. Di ruang publik, data digali dari berbagai sumber online termasuk situs-situs web yang berafiliasi dengan kelompok agama (Islam) tertentu melalui proses pencarian menggunakan beberapa mesin pencari utama. Selain itu, data juga ditelusuri dari berbagai postingan di media sosial yang spesifik membicarakan tentang tema terkait (Bid'ah Hasanah), misalnya di Twitter, Facebook, dan Instagram. Selanjutnya, untuk menangkap dan mengkodekan informasi yang telah dikumpulkan, kami menggunakan aplikasi NCapture dari NVivo. Di sisi lain, pada ruang-ruang akademik, data diambil dari kutipan wacana atau bab tertentu dari bahan ajar Islam serta dari sebuah mini-survey tentang respon mahasiswa yang berasal dari berbagai latar belakang afiliasi agama terhadap keberadaan Bid'ah Hasanah dan perlunya bagi mereka memahaminya sebagai sebuah pedoman. Data yang telah

terkumpul kemudian dikategorisasikan menurut dua kategori yang telah ditentukan sebelumnya, yaitu ranah publik (digital) dan ranah akademik.

Langkah selanjutnya adalah mengelaborasi data yang terkumpul dengan menganalisis kemunculan istilah *Bid'ah Hasanah* dalam wacana tersebut, lalu mencari korelasi dalam perselisihan tentang istilah ini dengan cara memetakan pemahaman masing-masing kelompok yang bertikai tentang istilah Bid'ah itu sendiri. Pada tahap ini, pendapat-pendapat mereka terhadap istilah Bid'ah Hasanah, baik yang mendukung maupun yang menolak, dianalisis lebih lanjut mengenai ekspresi dan sikap mereka, serta pola distribusi pengaruh wacananya. Berangkat dari hal tersebut, maka akan terlihat bagaimana pemahaman dan cara pandang mereka terhadap istilah ini. Oleh karena itu, keberadaan istilah Bid'ah Hasanah sebagai wacana tandingan terhadap dominasi makna Bid'ah yang sudah mapan secara diskursif dapat diidentifikasi dengan rinci.

A. Istilah *Bid'ah Hasanah* di Ruang Publik Digital

Berdasarkan hasil penelusuran dengan mengandalkan kata "Bid'ah Hasanah" dan tagar "#bidahhasanah" di media-media sosial yaitu Twitter, Instagram, dan Facebook, ditemukan bahwa istilah (Bid'ah Hasanah) ini masih menjadi perbincangan hangat (baca: perang wacana) di tiga platform media sosial terbesar ini. Dari data yang dikumpulkan sejak pertengahan Juni 2020 hingga pertengahan Juli

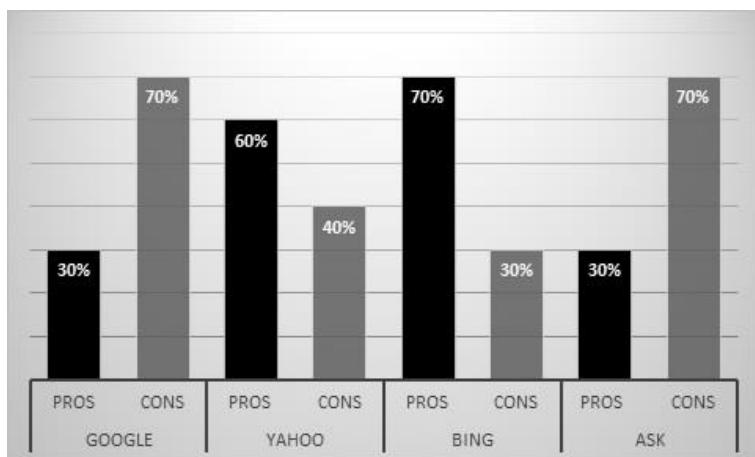
2020, ditemukan 45 postingan Instagram, 27 tweet, dan 12 postingan Facebook yang membahas istilah ini dalam dua sentimen yang berlawanan -data ini tidak termasuk pada komentar yang menanggapi postingan-postingan tersebut. Angka ini diperoleh dari hasil pencarian dengan dua kata kunci di atas pada rentang waktu yang telah ditentukan sebelumnya. Data yang menunjukkan sentimen positif terhadap istilah ini masing-masing sekitar 37,04% (Twitter), 16,67% (Facebook), dan 17,78% (Instagram), sedangkan sisanya menunjukkan sentimen negatif yang besar masing-masing mencapai 62,96% (Twitter), 83,33% (Facebook), dan 82,22% (Instagram) (lihat **Gambar 1**).

***Gambar 1**:*

Sentimen warganet terhadap istilah Bid'ah Hasanah di media sosial

Persentase yang muncul pada Gambar 1 tersebut menunjukkan bahwa perbincangan tentang istilah Bid'ah Hasanah di media sosial telah menjadi topik perbincangan

di kalangan umat Islam, namun sebagian besar menyorotinya dengan sentimen negatif. Sentimen negatif yang dikemukakan terkait istilah ini adalah bahwa ibadah-ibadah yang dikategorikan dalam Bid'ah Hasanah menyimpang dari ajaran Islam dengan menunjukkan bukti bahwa kegiatan semacam ini tidak ada dalil atau contonya, serta tidak pernah dilakukan semasa Nabi Muhammad SAW masih hidup. Di sisi lain ada sentimen positif yang coba dimunculkan oleh beberapa kelompok kecil Muslim lainnya yang mana menunjukkan adanya semacam perlawanan terhadap dominasi persepsi/sentimen negatif terhadap istilah ini. Kelompok ini mencoba menyampaikan atau membagikan kontra narasi bahwa Bid'ah Hasanah benar-benar ada, sekaligus memberikan argumentasi bahwa apa yang mereka lakukan bukanlah tindakan yang menyimpang dari ajaran Islam.

Di ruang digital lainnya, kami juga menelusuri beberapa informasi dan artikel di beberapa situs web yang berafiliasi dengan kelompok Islam tertentu melalui kata kunci "Bid'ah Hasanah" di mesin pencari utama seperti Google, Yahoo, Bing, dan Ask. Selanjutnya, kami memilih 10 hasil pencarian teratas untuk dianalisis. Pencarian ini dilakukan dalam kurun waktu yang sama dengan pencarian sebelumnya di media sosial. Perlu dicatat bahwa dalam pencarian ini kami mengambil data berupa situs web saja dan menolak beberapa kategori hasil pencarian termasuk video dan informasi penjualan buku yang ditampillakn di berbagai marketplace.

Hasil telaah menunjukkan bahwa hasil penelusuran data di Google dan Ask sama-sama didominasi oleh informasi yang menyatakan ketidaksetujuan dengan munculnya istilah Bid'ah Hasanah dalam ibadah Islam (keduanya masing-masing mencapai 70%). Sebaliknya, hasil pencarian di Yahoo dan Bing menunjukkan afirmasi positif bahwa istilah ini memang ada dan menjadi bagian dari khazanah dalam peribadatan Islam (masing-masing 60% & 70%). Hasil telaah juga menunjukkan bahwa ada tiga situs teratas yang muncul di keempat mesin pencari ini: nu.or.id -mewakili sentimen positif/pro, muslim.or.id dan rumahsyo.com -mewakili sentimen negatif/kontra. Perhatikan **Gambar 2** di bawah ini:

Gambar 2:

Pro dan kontra terhadap terma Bid'ah Hasanah dalam mesin pencari utama (major search engine)

Gambar 2 tersebut menunjukkan bahwa dari segi perspektif atau sentimen terhadap istilah Bid'ah Hasanah di ruang publik, terutama di media sosial dan di berbagai website yang muncul di mesin pencari utama, didominasi oleh sentimen negatif (dengan rata-rata sekitar 76,17% dan 52,5%) yang meyakini bahwa istilah ini merujuk pada aktivitas atau praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari klausul yang telah disebutkan dalam Hadits Nabi Muhammad SAW (bahwa semua Bid'ah sesat). Prosentase sentimen negatif terbesar terhadap terma ini (Bid'ah Hasanah) ditemukan di Facebook & Instagram (83,33% & 82,22%), yang menunjukkan bahwa pengguna Facebook dan Instagram cenderung memanfaatkan stereotip negatif Bid'ah sebagai alat untuk mendiskreditkan pemahaman kelompok yang menyetujui keberadaan Bid'ah Hasanah. Stereotip menjadi bahan dasar keyakinan dalam diri individu dan kelompok (secara kolektif), dan dalam situasi tertentu keyakinan tersebut menjadi prasangka yang selanjutnya dapat menyulut perilaku diskriminatif dan berbagai tindakan non-kooperatif lainnya, seperti fitnah dan permusuhan antar kelompok (Mulawarman & Nurfitri, 2017).). Di sisi lain, sentimen positif tertinggi tentang istilah ini ada di pengguna Twitter (37,04%), karena platform ini memiliki keunggulan - dari sudut pandang pengguna dalam hal kemudahan menyampaikan ide dan berbagi inspirasi (Astuty, 2019; Assegaf, 2014).

Dominasi sentimen negatif di ruang publik terhadap keberadaan istilah atau aktivitas-aktivitas yang dikategori-

kan sebagai Bid’ah Hasanah ini, bisa dikatakan cukup masif dan terstruktur. Hal ini terlihat dari pola sebaran konten postingan, baik yang berupa foto, video, maupun teks, serta sumber-sumber (website) yang dijadikan acuan untuk mengingkari keberadaan Bidahah Hasanah sebagian hampir seragam. Di sisi lain, pembelaan terhadap eksistensi Bid'ah Hasanah terlihat hanya asal-asalan dan hampir tidak ada pola distribusi yang seragam seperti yang dilakukan oleh pihak lawan. Perhatikan Gambar 3 di bawah ini.

***Gambar 3**: Tangkapan layar pola penyebaran postingan yang kontradiktif dengan keberadaan Bid'ah Hasanah di Instagram*

Apabila kita lihat dari pola penyebaran informasi atau postingan di Instagram, misalnya, terlihat bahwa mereka yang berkontradiksi dengan wacana Bid'ah Hasanah ini tampak cukup terstruktur. Hal itu terlihat dari unggahan foto yang sama yang diunggah oleh beberapa akun yang berbeda. Akun-akun ini biasanya hanya menyalin atau memposting ulang gambar-gambar yang ada dan kemudian memberikan berbagai keterangan dalam kerangka wacana yang sama, yakni sama-sama mendiskreditkan makna Bid'ah Hasanah. Fakta ini menunjukkan bahwa di ruang publik, wacana Bid'ah memang masih didominasi oleh pemaknaan istilah yang negatif sehingga pihak-pihak yang memunculkan ide atau gagasan yang mencoba memaknai Bid'ah secara positif (Hasanah) dianggap sebagai "perlawanan" dari wacana Bid'ah yang memang sudah relatif mapan. Bandingkan dengan Gambar 4 di bawah ini.

***Gambar 4**: Tangkapan layar dari salah satu bentuk pembelaan terkait eksistensi Bid'ah Hasanah*

Pada gambar 4 tersebut terlihat bagaimana terma Bid'ah Hasanah diperkenalkan oleh beberapa kelompok yang meyakini bahwa istilah ini hadir sebagai antitesis dari makna negatif Bid'ah yang relatif dominan (Bid'ah Dalalah). Pernyataan yang digunakan sebagai bentuk wacana tandingan dalam gambar ini adalah "Jika Anda memaknai Bid'ah sebagai sesuatu yang tidak ada pada zaman Nabi Muhammad, maka Anda adalah bagian dari Bi'dah itu sendiri karena Anda juga tidak ada pada zaman Nabi Muhammad SAW." Kalimat ini dapat diartikan sebagai bentuk kontra wacana terhadap kelompok-kelompok yang berpendapat bahwa segala bentuk bid'ah adalah sesat. Dengan demikian, dapat dicatat bahwa pernyataan ini digunakan untuk melawan dominasi atau signifikansi negatif yang terbangun dalam wacana Bid'ah secara umum. Jika dilihat dari segi sebarannya, pos-pos yang mendukung keberadaan Bid'ah Hasanah cenderung tidak terstruktur.

Temuan ini menunjukkan beberapa hal hal, di antaranya adalah bisa jadi memang kelompok muslim tradisionalis, yang setuju dan mendukung praktik-praktik berlabel Bid'ah Hasanah, tidak merasa perlu untuk melawan wacana-wacana di ruang publik yang sudah terlanjur terdiskreditkan oleh kelompok-kelompok tertentu. Sebagian menganggap bahwa perlawanan tersebut merupakan hal yang sia-sia karena masing-masing kelompok berangkat dari paradigma atau perspektif yang berbeda, sehingga agak mustahil terjadi pemahaman. Mereka meyakini bahwa yang terpenting adalah membumikan dan melestarikan kegiatan-

kegiatan tersebut (yang termasuk dalam Bid'ah Hasanah) secara langsung dan kasat mata di masyarakat dengan berbagai landasan teologisnya (Anshari, 2017; Muhtadin & Ritonga, 2018).

Meski demikian, dalam pandangan kontra-wacana, beberapa orang atau kelompok yang setuju dan mendukung keberadaan Bid'ah Hasanah tampaknya berusaha untuk melawan dominasi sentimen negatif yang memang relatif lebih mapan dari wacana Bid'ah secara bersamaan di media sosial dengan menggunakan berbagai argumen dan analogi sederhana - seperti yang ditunjukkan pada gambar 4 dan penjelasannya. Dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa telah terjadi berbagai upaya untuk melakukan semacam kontra-narasi terhadap makna negatif Bid'ah yang dibangun secara diskursif. Namun, harus dipahami bahwa narasi kontra-wacana ini adalah sudut pandang yang menurut Michael Foucault (dalam Hall, 2001) dipandang mewakili dunia secara berbeda sehingga tidak sampai pada tahap menggulingkan dan menggantikan wacana yang sudah mapan. Hal ini dipandang sebagai upaya untuk memunculkan wacana-wacana kecil dan terpinggirkan yang diungkapkan semata-mata sebagai bentuk ungkapan kegelisahan terhadap wacana dominan (Terdiman, 1985; Heracleous, 2006).

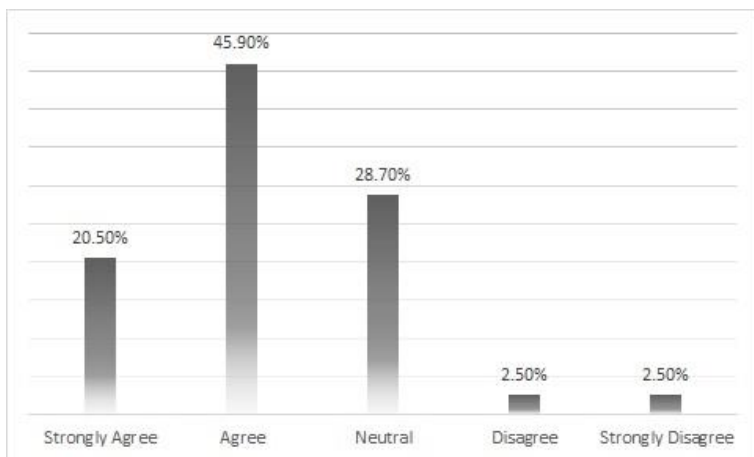
B. Istilah *Bid'ah Hasanah* di Ruang Akademik

Selain perdebatan argumen dan wacana yang terjadi di ruang publik, keberadaan istilah Bid'ah Hasanah juga dibahas dalam ruang akademik dalam berbagai bentuk. Salah satu hal yang diamati dalam penelitian ini adalah bahan ajar atau literatur yang digunakan untuk proses belajar mengajar pendidikan agama Islam di tingkat universitas. Istilah ini ditemukan dalam berbagai diskusi seperti yang disajikan pada **Tabel 1**.

***Tabel 1**: Pembahasan Bid'ah Hasanah dalam beberapa literatur pendidikan agama Islam di tingkat universitas*

Judul Buku	Bab	Perspektif tentang Bid'ah Hasanah
Pendidikan Islam Transformatif: Membentuk Pribadi Berkarakter (Editor, 2017)	Iman, Islam, dan Ihsan (macam-macam ibadah)	Bid'ah Hasanah digambarkan sebagai antitesis dari Bid'ah Dalalah. Dalam penjelasannya, Bid'ah Hasanah dapat dilakukan pada ibadah-ibadah keagamaan tertentu, yaitu ibadah Ghairu Mahdhah (non-eksklusif) yang lebih banyak membahas masalah mu'amalah. Contoh yang terkait dengan Bid'ah Hasanah juga disertakan dalam pembahasannya
Pendidikan Agama Islam pada Perguruan	Bid'ah (Pembagian Bid'ah)	Bid'ah Hasanah dikonstruksi sebagai bagian dari Bid'ah, disertai dengan dalil-dalil keberadaannya. Contoh kasus

Tinggi (Muhtadin, 2016)		Bid'ah Hasanah juga terdapat dalam pembahasan ini. Selain itu, ada pembahasan khusus tentang penjelasan tandingan terhadap kelompok-kelompok yang menentang munculnya paham ini
Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi (Katili, 2015)	Kerangka Dasar Islam (Syariat)	Tidak ada pembahasan khusus tentang istilah Bid'ah Hasanah, hanya menunjukkan bahwa ada kategori dalam ibadah yang disebut sebagai ibadah "Ghairu Mahdhah". Ibadah semacam ini tidak ditentukan secara spesifik bentuk dan jenisnya dalam hukum Islam, yang erat kaitannya dengan praktik keagamaan yang dianggap sebagai Bid'ah Hasanah.

Selanjutnya, untuk mengetahui pandangan para akademisi tentang istilah Bid'ah Hasanah tersebut, khususnya dari sudut pandang mahasiswa, kami juga melakukan survey kecil-kecilan yang salah satu pertanyaannya berkaitan dengan pendapat mereka tentang keberadaan Bid'ah Hasanah dan perlunya untuk memahami sebagai pedoman. Hasilnya, 66,4% responden (81 dari 122) setuju (dan sangat setuju) dengan pernyataan tersebut, sedangkan sisanya berada pada posisi netral (28,7%) dan tidak setuju (5%) (lihat Gambar 5).

***Gambar 5**: Persentase persetujuan mahasiswa terhadap keberadaan Bid'ah Hasanah*

Gambar 5 menunjukkan bahwa fenomena kontra wacana yang terjadi di ruang akademik tentang topik ini cenderung sedikit berbanding terbalik dengan apa yang ditemukan di ruang publik (khususnya media sosial). Sebagaimana diketahui bahwa perdebatan yang terjadi di media sosial cenderung masif dan tidak terkendali, sebab diskusi yang berlangsung tidak lagi ilmiah tetapi sudah sampai pada tahap saling klaim dan saling menyalahkan (Mustofa, 2019). Istilah Bid'ah Hasanah dan berbagai kegiatan keagamaan yang terkait dengan konsep ini mendapat respon positif, baik yang direpresentasikan melalui penjelasan dalam berbagai literatur akademik ajaran Islam (seperti yang disajikan pada Tabel 1), dan persepsi yang baik (66,4%) dari responden (mahasiswa) yang setuju

bahwa Bid'ah Hasanah itu memang ada dan perlu dipahami sebagai sebuah pedoman.

Persetujuan ini setidaknya menunjukkan dua kemungkinan. Kemungkinan pertama bisa jadi karena kurang idealnya komunikasi dua arah (untuk saling memberi kritik), meski ruang diskusi yang dibuka relatif bebas, karena bisa jadi ada kendali otoritas (authority-control) yang membuat mereka (mahasiswa) enggan mengutarakan pendapatnya secara jujur dan terbuka (Hartono et al, 1994). Kemungkinan kedua bisa jadi mereka sudah lebih mapan secara akademis dan intelektual sehingga lebih mudah menerima perbedaan pendapat dan tidak mudah menghukum orang yang tidak sepaham dengan mereka (yang lain) sebagai pihak sesat (bid'ah).

Tidak dapat dipungkiri bahwa data yang dikumpulkan dalam penelitian ini relatif terbatas, terutama terkait data wacana dari ruang-ruang akademik yang mana hanya berasal dari lingkungan kampus yang relatif dianggap moderat, dan tidak menjangkau universitas yang relatif "liberal" (memiliki tradisi dan aliran pemikiran yang relatif bebas) atau "ekstrim" (memiliki pemikiran konservatif), sehingga siswa yang cenderung memiliki kedua pemahaman tersebut tidak terekspos dengan baik. Bisa jadi, mereka sebetulnya ada di kampus-kampus yang moderat tetapi merasa takut untuk mengungkapkan perasaan dan merasa minder dengan pemahaman yang mereka yakini, atau bisa juga karena perubahan pola pikir mereka yang cenderung

menjadi lebih dewasa, sehingga mereka bisa memahami dan menerima berbagai perbedaan pendapat.

C. Renungan

Dari pemaparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa istilah Bid’ah Hasanah nampaknya memang dikonstruksi dan diposisikan sebagai sebuah wacana tandingan terhadap pemahaman umum yang sudah relatif mapan tentang Bid’ah yang mengarah pada ibadah-ibadah yang dianggap menyimpang. Sebab, istilah ini bukanlah sesuatu yang relatif populer dan diterima di beberapa komunitas Muslim, terutama bagi kelompok-kelompok Salafi yang memiliki tradisi tekstual yang ketat. Dengan demikian, upaya untuk membangun, membesarkan, mempopulerkan, dan memberikan citra (sentimen) positif untuk istilah ini (Bid'ah Hasanah) dianggap sebagai tindakan perlawanan naratif terhadap makna negative dari Bid'ah yang telah dikenal sebelumnya secara diskursif dalam waktu yang lama.

Selanjutnya, istilah Bid’ah Hasanah dimunculkan dan didengungkan oleh kelompok-kelompok muslim tradisional untuk melabeli ibadah non-eksklusif (Ghairu Mahdhah) yang semula tidak memerlukan aturan khusus dalam pelaksanaannya. Istilah ini diambil dan ditafsirkan dari beberapa hadits dan perkataan para sahabat Nabi. Di ruang-ruang publik dan akademik, istilah ini masih diperdebatkan secara sengit (menjadi perang wacana) oleh beberapa kelompok agama, terutama Salafi dan tradisional, karena perbedaan metodologi pemaknaan terhadap istilah ini.

Kaum Salafi mengutamakan pemaknaan Syariah yang ketat secara tekstual pada teks-teks yang mengandung istilah ini, sedangkan kelompok tradisional mengedepankan makna literal dalam memahami istilah ini, sehingga nampaknya pertentangan wacana ini bisa jadi tidak akan pernah menemukan titik pemahaman bersama.

Meski demikian, penelitian ini tentu memiliki beberapa keterbatasan, di antaranya adalah metode yang digunakan hanya berpusat pada *grounded research* dari data di ruang publik digital dan akademik. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang kontra-wacana ini, perlu dilengkapi dengan data hasil wawancara dengan berbagai komunitas muslim terkait istilah yang sedang dibicarakan tersebut. Selain itu, penelitian ini juga dapat diperluas dengan mengkaji wacana terkait pemaknaan istilah-istilah problematik lainnya sehingga masyarakat dapat memahami hakikat munculnya istilah-istilah tersebut dan mengapa hingga saat ini masih menjadi perdebatan di tengah-tengah mereka.

BAB IV

PREVALENSI SENTIMEN TERHADAP TERMA JIHAD, KHILAFAH, DAN BID’AH DI KALANGAN MAHASISWA INDONESIA: INDIKATOR KETEGANGAN KELOMPOK MUSLIM MODERAT-RADIKAL

Penyalahgunaan terma-terma keislaman dari kata Arab membutuhkan metode campuran untuk menggali lebih dalam prevalensi sentimen mahasiswa terhadap terma-terma tersebut. Salah satu permasalahan yang muncul dari penyalahgunaan ini adalah terciptanya banyak identitas yang saling bersaing dalam komunitas muslim. Tulisan ini melakukan pengumpulan data melalui kuesioner terhadap 122 mahasiswa muslim di Universitas yang diduga terpapar radikalisme. Setelah memeriksa respons mahasiswa, pemeriksaan kami mengarah pada pemetaan sentimen “positif”, “moderat,” dan “negatif” tentang jihad, khilafah, dan bid’ah.

Hasilnya mengungkapkan bahwa hanya sedikit mahasiswa yang mencapai kategori positif. Mahasiswa mengungkapkan sikap, keyakinan, dan evaluasi mereka

bahwa terma keislaman disalahgunakan dan dikaitkan dengan kekerasan, penegakan khilafah, dan tuduhan sesat terhadap kelompok yang berbeda. Namun, mereka ragu-ragu untuk memberikan respons terhadap sejumlah pernyataan yang memuat reinterpretasi makna dengan pendekatan kontemporer. Analisis data terhadap komentar mahasiswa mengungkapkan pemaknaan mahasiswa terhadap terma cenderung dipengaruhi definisi kelompok muslim radikal. Temuan ini menunjukkan bahwa kelompok radikal dapat memengaruhi cara mahasiswa memaknai sebuah terma dan menciptakan sentimen negatif. Melalui penelitian ini, kami menyarankan "indikator ketegangan kelompok muslim moderat–radikal," dalam konteks penelitian ini, antara Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah versus Hizbut Tahrir Indonesia, dapat digunakan sebagai bahan pengambilan kebijakan deradikalisasi kampus di Indonesia.

A. Konteks Kajian

Serangkaian peristiwa penangkapan dosen, mahasiswa, dan alumni yang terjadi di kampus, misalnya di Riau (Juni 2018) dan Bogor (Oktober 2019), karena membuat dan menyimpan bom; dan laporan dari berbagai lembaga survei yakni Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (Juli 2017), Badan Intelijen Negara (April 2018), dan Setara Institute (Mei 2019) mengenai daftar kampus dan persentase mahasiswa yang terpapar radikalisme—telah mendorong pemerintah dan universitas untuk berkomitmen melakukan upaya deradikalisasi di lingkungan kampus.

Namun, tugas untuk melakukan reformasi di lingkungan kampus akan sangat sulit mengingat interpretasi terhadap terma keislaman yang berasal dari bahasa Arab sudah terlanjur disalahpahami oleh mahasiswa (Phares 2005; Gerges 2009; Bostom 2005; Moniruzzaman 2008). Sama seperti anggapan masyarakat Barat, mahasiswa cenderung menginterpretasi terma keagamaan Islam seperti jihad sebagai "perang" dan "tindakan kekerasan" (Johnson 1997; Silverman and Sommer 2019). Lebih jauh mereka memandang terma tersebut sebagai upaya menolak praktik bid'ah dan sistem demokrasi Pancasila di Indonesia. Jihad kekerasan ditujukan untuk melawan Islam tradisional dan sistem demokrasi modern (Sirgy, Estes, and Rahtz 2018). Di sisi lain, kelompok moderat yang mencoba untuk melakukan pemaknaan ulang dan kontra wacana terhadap terma jihad justru disudutkan sebagai golongan sesat dan kafir oleh kelompok *Takfiri*.

Ditambah lagi, ada upaya komodifikasi agama oleh organisasi berpaham radikal dengan memanfaatkan pemahaman keagamaan mahasiswa yang relatif belum matang, tidak utuh, dan sempit. Dalam konteks keagamaan, komodifikasi memang tidak bertujuan untuk memproduksi bentuk atau gerakan agama baru yang berlawanan dengan keyakinan dan praktik agama sebelumnya, namun komodifikasi akan memposisikan agama sebagai barang yang layak dikonsumsi masyarakat melalui fungsi spiritualnya (Mawani and Mukadam 2011; Ornella 2013; Kitiarsa 2010). Secara praktis, komodifikasi agama adalah transformasi nilai

guna agama sebagai pedoman hidup, dan sumber nilai-nilai normatif—yang berlandaskan pada keyakinan ketuhanan—menjadi komoditas yang memiliki nilai tukar (York 2001). Salah satu contohnya adalah maraknya penjualan bendera di beberapa *online marketplace,* yang diklaim sebagai "bendera khilafah" atau "bendera tauhid", hanya karena tertera kalimat tauhid pada bendera tersebut. Dengan menebar deskripsi berupa kutipan hadits *dha'if* (lemah) dan tagar yang cenderung menyesatkan, semisal #benderatauhid, #pejuangkhilafah, #syariatIslam, tentu saja mereka berusaha menarik simpati dari mahasiswa awam yang kurang memahami agama secara komprehensif, terutama tentang beberapa makna asal dari beberapa terma keislaman yang sering disalahpahami tersebut.

Faktanya, banyak perdebatan seputar terma jihad terjadi di kalangan mahasiswa dan cendekiawan muslim. Mereka memperdebatkannya di forum informal dan formal di lingkungan kampus. Fenomena ini telah menunjukkan bahwa Islam dan termanya adalah topik kontroversial, dan memaksa mahasiswa untuk terbiasa dengan penyalah-gunaan terma Islam oleh kelompok radikal untuk mencapai politik dan tujuan mereka (Moniruzzaman 2008). Lebih jauh, penyalahgunaan terma tersebut telah menciptakan banyak identitas yang saling bersaing dalam komunitas mahasiswa muslim. Di satu sisi, kelompok radikal semisal Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) berkomitmen untuk mendirikan khilafah melalui jihad (Mohamed Osman 2010; Kartini 2016). Di sisi lain, kelompok moderat semisal Nahdlatul Ulama' (NU)

telah secara aktif mempromosikan konsep jihad kontekstual dengan memandang bentuk demokrasi Pancasila sesuai dan sejalan dengan ajaran Islam (F. Ismail 2011). Perdebatan di kalangan mahasiswa lebih banyak mengenai esensi Islam sebagai lawan dari ekspresi budaya lokal Indonesia yang beragam dan berkembangnya praktik bid'ah, serta masa depan bangsa Indonesia yang dinilai akan lebih baik dengan menerapkan sistem khilafah. Jajak pendapat Alvara Research Center pada tahun 2017 menunjukkan bahwa 23.5% mahasiswa mendukung terbentuknya negara Islam dan 17.8% mahasiswa mendukung khilafah yang diusung oleh HTI.

Meskipun kelompok radikal seperti HTI adalah minoritas dari populasi muslim Indonesia, namun mereka memiliki kekuatan dan pemikiran politik, menguasai masjid di area kampus, serta menyasar lembaga dakwah mahasiswa (Salim 2006; Mohamed Osman 2010). Mereka sangat vokal dalam menggaungkan persepsi Islam yang tertindas, mengklaim berbicara mewakili suatu komuitas, dan mendefinisikan terma dari bahasa Arab untuk perjuangan politik mereka di kalangan mahasiswa. Mengingat pengaruh politik dari kelompok radikal tersebut sudah menjalar hingga ke dalam lingkungan kampus, maka stakeholders universitas harus segera mengambil tindakan cepat dalam proses deradikalisasi guna menghalau pergerakan pengaruh tersebut.

Mengenai pemahaman dan perspektif mahasiswa terhadap terma keagamaan Islam tentu tidak bisa dipersalahkan begitu saja, karena memang pada dasarnya terma-terma tersebut mengandung banyak makna, baik dari segi makna leksikal maupun kontekstualnya. Kata tersebut sudah diadopsi atau disepakati menjadi terma dalam bidang keilmuan tertentu. Meski demikian, bagi sebagian golongan, pemahaman makna atas sebuah terma yang sudah dipakai atau dibakukan dalam suatu bidang tertentu biasanya cenderung diikuti dengan mengesampingkan makna-makna lain—bahkan makna aslinya—yang terkandung dalam kata tersebut. Inilah yang perlu diwaspadai, karena pemikiran semacam ini tentu sangat berbahaya dan akan melahirkan pandangan keagamaan yang sempit dan sentimen negatif.

Dalam posisi ini, pendidik agama Islam dapat memberikan kontribusi yang signifikan untuk meningkatkan pemahaman mahasiswa mengenai makna terma jihad, khilafah, dan bid'ah secara komprehensif. Mahasiswa diharapkan tidak hanya memahami terma keagamaan Islam dalam bahasa Arab tersebut sebagai sebuah terma yang baku dan final, tetapi juga dapat memahami makna asal kata, konteks, serta relevansi pemaknaannya sesuai perkembangan zaman. Tentu untuk mencapai titik ini, kampus membutuhkan pendidik agama Islam yang lebih memahami prevalensi sentimen mahasiswa terhadap terma tersebut sehingga dapat mengajar Islam secara jujur dan akurat (Pipes 2003; Steyn 2008). Pendidik agama Islam perlu menghadapi terma kontroversial dan memahami berbagai

perspektif yang saling bertentangan di kalangan mahasiswa (Ghosh et al. 2017).

Dengan tujuan berkontribusi dalam upaya radikalisme dan memberikan pengetahuan kepada pendidik agama Islam di universitas, penulis mengkaji tiga terma Islam yang sangat sensitif—jihad, khilafah, dan bid'ah—yang telah menimbulkan perdebatan di antara banyak mahasiswa. Dalam penelitian ini, perspektif mahasiswa terhadap terma tersebut akan diinvestigasi dan ditinjau ulang. Perspektif dan prevalensi sentimen mahasiswa merupakan salah satu kunci penting untuk memahami arah pemikiran, pandangan, maupun alur logika mereka, sehingga dengan mengetahui dan memetakan hal tersebut secara bijak, dampak negatif yang dapat ditimbulkan dari pemahaman mahasiswa dapat dicegah dan diminimalisir. Lebih jauh, penelitian ini akan membantu untuk melakukan rekonstruksi identitas mahasiswa muslim melalui wacana jihad, sebagai kata yang memainkan peran dominan dalam dunia Muslim (Silverman and Sommer 2019). Langkah penting ini dilakukan untuk memahami posisi kelompok mahasiswa yang radikal dan yang melawan radikalisme (moderat versus radikal).

B. Metode Kajian

Penelitian ini menggunakan metode pengumpulan data kualitatif dan kuantitatif untuk menghasilkan data dalam pengkajian perspektif dan prevalensi sentimen

mahasiswa terhadap terma jihad, khilafah, dan bid'ah sebagai terma yang sering diperdebatkan dan kontroversial di kalangan mahasiswa. Variabel bebas adalah jenis kelamin, umur, rumpun program studi, lama masa studi yang telah ditempuh, asal daerah, dan afiliasi dalam keagamaan. Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam mengenai masalah dalam penelitian ini, kuesioner juga dilengkapi pertanyaan terbuka untuk melengkapi data kuantitatif dari survei tersebut. Penggabungan metode ini untuk menghasil-kan temuan penelitian yang kuat, dimana data kualitatif digunakan untuk mendukung temuan dari data kuantitatif.

1. Partisipan

Dalam memilih responden untuk administrasi kuesioner, universitas sebagai tempat penelitian ditentukan terlebih dahulu. Kami menetapkan penelitian dilakukan di tiga perguruan tinggi di kota Malang. Tempat penelitian ini dipilih secara purposif dimana ada laporan dugaan adanya kampanye radikalisme di kalangan mahasiswa, yang tentunya sangat berkaitan erat dengan masalah jihad dan khilafah. Teknik purposif ini dikombinasikan dengan teknik snowball untuk memilih responden. Inklusi kriteria adalah mahasiswa jenjang sarjana, beragama Islam, dan pernah mendengar tiga terma yakni jihad, khilafah, dan bid'ah. Partisipan yang menyatakan berpendidikan di bawah dan di atas jenjang sarjana, non-muslim, dan tidak pernah mendengar ketiga terma tersebut dieliminasi.

2. Pengumpulan data

Pengumpulan data dilakukan antara bulan Juli dan Agustus 2020. Sebelum penelitian dimulai, kuesioner dan deskripsi singkat ditulis dan diserahkan kepada komite universitas yang bersangkutan untuk mendapatkan persetujuan penelitian. Secara teknis dalam mengupayakan *informed consent*, dilakukan serangkaian pertemuan dengan para dosen pendidikan agama Islam. Dalam pertemuan tesebut, tujuan dan desain dari penelitian dijelaskan. Tim peneliti utama diperkenalkan dan para dosen diyakinkan bahwa semua informasi yang dikumpulkan akan dijaga kerahasiaanya. Kesempatan ini juga digunakan oleh tim peneliti utama untuk mendapatkan persetujuan dari para dosen. Dosen memberikan persetujuan bulat untuk berpartisipasi, memberikan jalan, dan memfasilitasi pengumpulan data.

Kuesioner dirancang dan dieksekusi menggunakan formulir Google dan tautan yang dihasilkan dibagikan kepada mahasiswa yang telah menyatakan bersedia untuk berpartisipasi. Pengisian kuesioner oleh mahasiswa tidak bersifat memaksa. Mahasiswa diberikan pilihan untuk tidak berpartisipasi. Tidak ada konsekuensi yang diterima oleh mahasiswa yang tidak berpartisipasi, sedangkan bagi mahasiswa yang berpartisipasi juga tidak mendapatkan kredit tambahan dari dosen mereka. Setelah mahasiswa memberikan *informed consent*, mereka menyelesaikan kuesioner *online* yang terdiri dari pertanyaan tertutup dan terbuka selama 15-20 menit.

3. Pengukuran

Pengukuran dalam penelitian ini menggunakan tiga kuesioner, yakni kuesioner A, B, dan C. Masing-masing menanyakan kepada mahasiswa tentang persepsi dan prevalensi sentimen mereka terhadap terma jihad, khilafah, dan bid'ah. Kuesioner A terdiri dari 15 pernyataan dengan pernyataan negatif sebanyak empat, sedangkan kuesioner B dan C masing-masing terdiri dari 18 pertanyaan dengan pernyataan negatif sebanyak lima. Seluruh kuesioner dibuat dengan skala Likert -5 point, yakni dari sangat setuju (5) hingga sangat tidak setuju (1) dan dibalik untuk skor pernyataan negatif. Skor maksimum yang diharapkan pada kuesioner A sebesar 75 dan minimum sebesar 15, sedangkan untuk kuesioner B dan C skor maksimum sebesar 90 dan minimum sebesar 18. Untuk mendeterminasi prevalensi sentimen "positif" didasarkan pada Bloom's cut-off point of 80% (Goni et al. 2019), yakni 60 dari 75 (Jihad) dan 72 dari 90 (khilafah dan bid'ah), sedangkan untuk menentukan sentimen "moderat" yakni 60%-79%, dan kurang dari 60% dinyatakan memiliki sentimen "negatif". Untuk memastikan validitas dan reliabilitasnya, maka dilakukan RASCH analysis terhadap kuesioner tersebut. Adapun hasil lengkap analisisnya disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1.

Rangkuman hasil validasi kuesioner menggunakan RASCH analysis

Aspek	Parameter	Kuesioner A	Kuesioner B	Kuesioner C
Unidimensionality	Lebih dari 30%	Asumsi terpenuhi	Asumsi terpenuhi	Asumsi terpenuhi
local indepence	Maksimum 0.30	Asumsi terpenuhi	Asumsi terpenuhi	Asumsi terpenuhi
Reliability item	Lebih dari 0.90	0.98	0.94	0.91
Separation item	Lebih dari 2.0	7.23	3.89	3.07
Outfit dan Infit MNSQ	0.60 – 1.50	Seluruh item mencapai kriteria	Seluruh item mencapai kriteria	Satu item tidak mencapai kriteria (N2)
Outfit dan Infit Zstd	± 0.20	Tiga item tidak mencapai kriteria (N8, N14, dan N15)	Lima item tidak mencapai kriteria N3, N7, N11, N15, dan N16	Enam item tidak mencapai kriteria (N3, N7, N8, N9, N15, N18)
PTMEA	0.30 – 0.70	Lima item tidak mencapai kriteria dibawah 0.3 namun bernilai positif (N5, N6, N7, N9, dan N10)	Seluruh item mencapai kriteria	Seluruh item mencapai kriteria

Rating scale	Bergerak dari none, ke negatif, kemudian positif dengan MNSQ di dalam range	Terpenuhi dengan MNSQ dalam rentangan 0.87-1.24	Terpenuhi dengan MNSQ dalam rentangan 0.92-1.43	Terpenuhi dengan MNSQ dalam rentangan 0.97-1.28
Wright map	Item paling mudah dan paling sulit dijawab	N5 dan N7	N7 dan N4	N8 dan N10
Test information function (TIF)	–	Optimal untuk mahasiswa dengan abilitas sedang	Optimal untuk mahasiswa dengan abilitas sedang	Optimal untuk mahasiswa dengan abilitas sedang

Hasil uji asumsi menggunakan unidimensionality (Linacre 1998) dan local independence (Christensen, Makransky, and Horton 2017) telah memenuhi kriteria sehingga analisis dapat dilanjutkan. Dilihat dari reliability dan separation item, dapat dikualifikasi dalam kategori istimewa (Bond and Fox 2007), sedangkan pada parameter MNSQ, Zstd, dan PTMEA terdapat beberapa item yang tidak mencapai kriteria, namun hanya pada salah satu kriteria sehingga seluruh item tetap bisa dipertahankan (N. E. Ismail et al. 2020). Dari analisis rating scale, kuesioner berfungsi dengan baik, dimana pilihan yang dberikan yang

tidak membingungkan dan mudah ditafsirkan (Kim and Kyllonen 2006). Terakhir, analisis TIF menunjukkan bahwa kuesioner diberikan kepada mahasiswa untuk menghasilkan informasi yang sangat tinggi ketika diberikan kepada mahasiswa dengan kemampuan sedang.

Di akhir kuesioner, mahasiswa diberikan tiga pertanyaan terbuka, yakni:

1. Ketika Anda mendengar terma jihad, khilafah, dan bid’ah saat ini juga, hal apa yang terlintas di benak atau ingatan Anda?
2. Bagaimana jika teman, saudara, kerabat, keluarga Anda memiliki pemahaman tentang terma jihad, khilafah, dan bid’ah yang berbeda dengan pemahaman Anda?
3. Perlukah adanya semacam usaha dari lembaga-lembaga keagamaan maupun dari para akademisi untuk menelaah dan mempelajari kembali pemahaman tentang terma jihad, khilafah, dan bid’ah tersebut dan menyebarkannya kepada masyarakat?

Face and content validity dari seluruh pertanyaan tertutup dan terbuka telah diperiksa oleh ahli dengan hasil Content Validity Index (CVI) lebih dai 0.8. Artinya, tidak ada masalah yang serius dengan susunan dan struktur kalimat.

4. Analisis data

Data kuantitatif dianalisis menggunakan statistik deskriptif untuk memahami distribusi setiap variabel bebas, dan statistik inferensial untuk menguji hubungan antara variabel bebas (karakteristik demografis) dengan terikat. Statistik deskriptif menggunakan frekuensi dan persentase, sedangkan statistik inferensial menggunakan analisis independent t-test dan ANOVA satu arah untuk menilai perbedaan skor rata-rata berdasarkan variabel bebas. Analisis korelasi pearson rank untuk memahami hubungan antara respons mahasiswa pada jihad, khilafah, dan bid'ah.

Data kualitatif yang dihasilkan dianalisis dan disusun secara tematis berdasarkan tujuan. Analisis dilakukan tiga tahap. *Pertama,* para peneliti membaca transkrip dan melakukan pengkodean deskriptif. Dalam kasus penelitian ini, pengkodean deskriptif dilakukan dengan meringkas jawaban atas sebuah pertanyaan melalui satu kata atau frase pendek. *Kedua,* para peneliti bertemu untuk membandingkan kode dan menemukan yang serupa. Terakhir, *ketiga,* kode-kode tersebut digabungkan dalam kategori dan akhirnya menjadi tema. Untuk menetapkan ketergantungan penelitian, reliabilitas antar pengkode dihitung, dengan hasil 0.85. Untuk memasikan konsistensi, pendekatan pengkodean ulang digunakan, dengan hasil 85% konsisten antara analisis pertama dan kedua. Dalam pelaporan hasil, peserta diberi nomor, yakni S1 untuk siswa pertama dan seterusnya. Hal ini bertujuan untuk tetap menjaga kerahasiaan responden dan mengamati etika penelitian kualitatif.

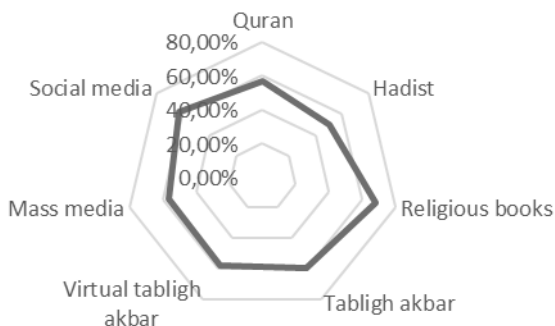
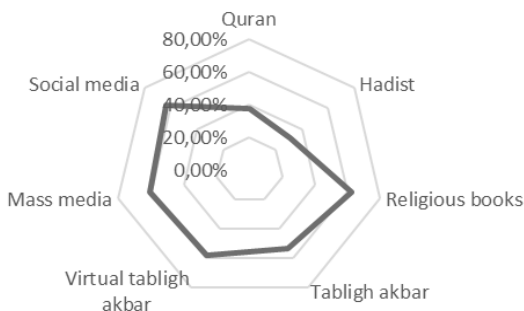
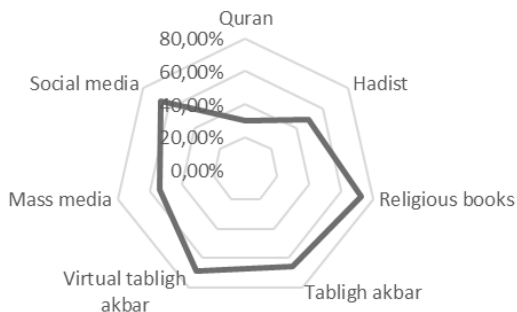
C. Hasil

1. Karakteristik demografi

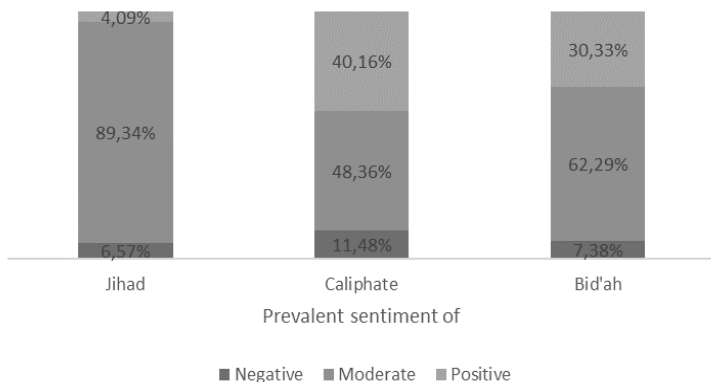
Total terdapat 122 mahasiswa sarjana yang berpartisipasi dalam penelitian ini. Rata-rata usia mereka yakni 20.30 ± 1.96 tahun dengan range 19-29 tahun. 76 partisipan (62.3%) adalah perempuan, atau hampir dua pertiga. Proporsi partisipan berdasarkan major mereka, hampir seperempat, 30 mahasiswa (24.6%) berasal dari program studi sains dan teknologi, sementara 76 mahasiswa (75.4%) berasal dari program studi sosial dan humaniora. Paling banyak adalah mahasiswa tahun kedua yakni 52 mahasiswa (42.62%), diikuti tahun pertama pertama sebanyak 29 mahasiswa (23.77%), tahun keempat sebanyak 23 mahasiswa (18.85%), dan paling sedikit tahun ketiga sebanyak 18 mahaiswa (14.75%). Sebagian besar, dua pertiga partisipan, 85 mahasiswa (69.67%) berasal dari daerah pedesaan, sisanya sebanyak 37 mahasiswa (30.32%) berasal dari perkotaan. Terakhir, terkait afiliasi keagamaan paling banyak, terafiliasi dengan Nahdlatul Ulama sebanyak 85 mahasiswa (69.67%), sedangkan yang terafiliasi dengan Muhammadiyah hanya 6 orang (4.91%), Hizbut Tahrir Indonesia hanya 3 orang (2.46%), sisanya sebanyak 28 mahasiswa (22.95%) menyatakan tidak terafiliasi.

2. Sumber informasi

Seluruh partisipan pernah mendengar terma jihad, khilafah, dan bid'ah. Partisipan lebih suka mengikuti berita

atau mempelajari ketiga terma tersebut dari berbagai sumber. Untuk terma jihad, paling banyak dari buku keagamaan (68.03%) dan media sosial (62.29%) (lihat Gambar 1). Untuk terma khilafah paling banyak dari media sosial (63.94%) dan buku keagamaan (62.29%) (lihat Gambar 2). Sedangkan, untuk terma bid'ah paling banyak dari buku keagamaan (72.13%) dan pengajian secara virtual (68.85%), sementara media sosial di urutan ketiga (66.39%) (lihat Gambar 3).

***Gambar 1**. Profil sumber informasi terkait dengan terma jihad*

***Gambar 2**. Profil sumber informasi terkait dengan terma khilafah*

Gambar 3. *Profil sumber informasi terkait dengan terma bid'ah*

3. Perspektif dan prevalensi sentimen Mahasiswa

Rata-rata skor respon mahasiswa terhadap kuesioner A sebesar 51.43 ± 4.75, kuesioner B sebesar 67.85 ± 11.85, dan kuesioner C sebesar 67.13 ± 9.92. Berdasarkan rata-rata skor respon mahasiswa mempunyai prevalensi sentimen moderat mendekati positif. Berdasarkan kriteria bloom's cutt off, mahasiswa yang mengindikasikan sentimen positif pada terma jihad sebesar 4.09%, pada terma khilafah sebesar 40.16%, dan terma bid'ah 30.33%, rangkuman distribusi prevalensi mahasiswa disajikan pada Gambar 4.

Gambar 4. *Sebaran prevalensi sentimen mahasiswa terhadap terma jihad, khilafah, dan bid'ah*

a. Jihad

Berdasarkan persentase setuju dan sangat setuju, paling tinggi terhadap pernyataan bahwa jihad dapat dipahami dan digunakan dalam arti positif dan filosofi dan prinsip moral universal yang dimanfaatkan untuk manfaat sosial dan global yang lebih besar (91%) dan terendah terhadap pernyataan bahwa gerakan ISIS dan perjuangan Imam Samudra dkk. adalah dalam rangka jihad (2.5%). Mahasiswa paling ragu-ragu ketika diminta merespons pernyataan bahwa interpretasi yang ekstrim terhadap kebenaran absolut pada Al-Qur'an merupakan pendorong jihad (32%). Respons mahasiswa terhadap terma Jihad secara lengkap disajikan pada Tabel 2.

__Tabel 2.__ Respon mahasiswa terhadap terma jihad

Item	1 n (%)	2 n (%)	3 n (%)	4 n (%)	5 n (%)
Jihad telah menjadi konsep yang disalahpahami saat ini karena penyimpangan penggunaannya oleh kelompok Islam garis keras	2 (1.6)	5 (4.1)	9 (7.4)	65 (53.3)	41 (33.6)
Interpretasi yang ekstrim terhadap kebenaran absolut pada Al-Qur'an merupakan pendorong jihad	3 (2.5)	10 (8.2)	39 (32.0)	53 (43.4)	17 (13.9)
Jihad terorisme adalah sebuah organisasi yang menggunakan kekerasan untuk melestarikan intepretasi ekstrim terhadap Al-Qur'an	13 (10.7)	22 (18.0)	30 (24.6)	39 (32.0)	18 (14.8)
Jihad adalah perang melawan orang-orang kafir dalam segala bentuk	28 (23.0)	49 (40.2)	36 (29.5)	1 (0.8)	8 (6.6)
Jihad adalah peperangan, dengan mengorbankan jiwa dan kekayaan tanpa pamrih, tulus hanya untuk mencapai keridhoan Tuhan	0 (0.0)	4 (3.3)	9 (7.4)	59 (48.4)	50 (41.0)
Darah orang kafir dan hartanya adalah halal	28 (23.0)	37 (30.3)	38 (31.1)	17 (13.9)	2 (1.6)

Gerakan ISIS dan perjuangan Imam Samudra dkk. adalah dalam rangka jihad	64 (52.5)	43 (35.2)	12 (9.8)	3 (2.5)	0 (0.0)
Al-Quran mengizinkan kekerasan sebagai tindakan pembelaan yang dilakukan untuk melindungi syariat	24 (19.7)	28 (23.0)	32 (26.2)	33 (27.0)	5 (4.1)
Jihad melalui perang diperbolehkan selama bertujuan menegakkan hukum Islam	8 (6.6)	25 (20.5)	22 (18.0)	56 (45.9)	11 (9.0)
Jihad dengan kekerasan dibenarkan jika atas nama Tuhan dan dengan niat murni dan mulia, tidak pernah untuk peningkatan diri	17 (13.9)	45 (36.9)	26 (21.3)	32 (26.2)	2 (1.6)
Jihad dengan kekerasan dibenarkan demi melindungi dan meningkatkan integritas Islam dan untuk membela umat terhadap orang-orang kafir yang bermusuhan	9 (7.4)	38 (31.1)	27 (22.1)	44 (36.1)	4 (3.3)
Jihad mengandung filosofi kemanusiaan universal yang lebih ditujukan untuk kesejahteraan manusia daripada perang sosial	2 (1.6)	4 (3.3)	20 (16.4)	62 (50.8)	34 (27.9)
Jihad bermanifestasi dalam kontrol diri yang	11 (9.0)	18 (14.8)	36 (29.5)	41 (33.6)	16 (13.1)

terus-menerus terhadap keinginan jahat					
Jihad memanifestasikan dalam penerapan prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar keadilan, kerja sama, non-agresi, dan berjuang melawan penyalahgunaan hak asasi manusia, gangguan sosial, dan terorisme	0 (0.0)	4 (3.3)	21 (17.2)	70 (57.4)	27 (22.1)
Jihad dapat dipahami dan digunakan dalam arti positif dan filosofi dan prinsip moral universal yang dimanfaatkan untuk manfaat sosial dan global yang lebih besar	1 (0.8)	1 (0.8)	9 (7.4)	76 (62.3)	35 (28.7)

1= Sangat tidak setuju,

2= tidak setuju,

3= Ragu-ragu,

4= Setuju,

5= Sangat setuju

Ketika mahasiswa diberikan pertanyaan apa yang terlintas di benak atau ingatan Anda mengenai jihad? Sebagian mahasiswa memberikan konfirmasi bahwa jihad adalah terma yang sering dipahami oleh suatu kelompok. Beberapa pernyataan sebagai berikut.

> *Jihad adalah Bersungguh-sungguh di jalan Allah, yakni berusaha memperbaiki kualitas dalam beribadah atau beramal untuk akhirat, intinya bagaimana kita bersungguh-sungguh dalam mencapai visi akhirat. Namun sekarang banyak didengungkan bahwa jihad itu perang, memusnahkan segala sesuatu yang berlainan dengan keyakinan kita, tentu keyakinan dalam beragama dan menjalankan syariatnya;*

> *Terlintas kalimat "Jihad Fii Sabilillah" yang mana oleh sebagian kelompok (afiliasi; aliran) tidak memaknainya dengan baik dan benar serta diimplementasikan dengan hal-hal yang tidak benar/tidak seharusnya.*

Sebagian besar mahasiswa memberikan respons netral dengan memberikan pernyataan singkat berupa kata utama "perjuangan" atau "berjuang" di jalan Allah dan menegakkan agama Islam (62.3%). Hanya 12.3% mahasiswa yang merespons dengan kata negatif misalnya "bom," "teroris," "perang," dan "bunuh diri.". Mahasiswa lebih merespons positif bahwa jihad seharusnya lebih diarahkan kepada melakukan kebaikan dalam kehidupan sehari-hari. Beberapa pernyataan sebagai berikut.

Berjuang di jalan Allah, dalam berjihad kita bisa dalam menuntut ilmu sebanyak-banyaknya dalam rangka menegakkan hukum Allah atau perintah allah yang tertera dalam Al-Qur'an, dan berperang, dalam berperang ini kepada orang kafir yang memerangi orang Islam terlebih dahulu akan tetapi masih ada jalan yang lain yaitu dengan menuntut ilmu, bekerja, dan merawat orang tua untuk mencapai ridho Allah;

Jihad merupakan suatu bentuk tindakan yang menyatakan sebuah perjuangan atau usaha yang keras dalam jalan yang baik, jihad yang terbesar yaitu jihad melawan hawa nafsu. Selain itu, bagi saya jihad merupakan suatu perjuangan untuk tetap istiqomah di jalan kebenaran dan juga merupakan suatu usaha agar mampu menjadi manusia yang bermanfaat bagi agama, nusa, bangsa dan negara.

Ketika mahasiswa diberikan pertanyaan bagaimana menanggapi perbedaan pemahaman jihad dengan orang lain, sebagian besar mahasiswa memilih untuk menghargai perbedaan yang ada (63.1%), sisanya sebanyak 32.8% memilih untuk mempengaruhi agar sependapat dengan diri kita, dan sisanya lebih memilih untuk tidak mahu tahu. Ada sejumlah catatan yang disampaikan oleh partisipan bahwa menghargai perbedaan jika tidak mengarah pada hal yang ekstrim.

Jika pemahaman yang mereka miliki sesuai dengan apa yang telah dijelaskan dalam Al-Qur'an, Hadist, dan Pancasila,

maka saya akan menghormati pemahaman mereka. Tetapi, jika pemahaman mereka bertentangan dengan apa yang telah dijelaskan dalam Al-Qur'an, Hadist, dan Pancasila, maka sebisa mungkin saya akan berusaha meluruskan pemahaman mereka;

Asalkan tidak menjerumus kepada hal yang tidak benar, tetap saling menghormati pendapat mereka. Namun jika menjerumuskan, sebaiknya mencoba untuk mengajaknya kembali ke jalan yang seharusnya.

Sedangkan, dalam hal mempengaruhi orang lain agar sependapat dengan kita juga melalui cara-cara yang halus, tidak bersifat memaksa, dan tetap mengedepankan perbedaan.

Menghormati pendapat, namun tetap mengedukasi dan menunjukkan mana yang menurut sesuai syariat;

Bertukar pendapat, saya akan menghormati apa yang menjadi keyakinan beliau. Akan tetapi jika sampai keyakinan jihadnya berbahaya bahkan berpotensi melukai orang lain. Saya akan mencoba untuk mendekati dan memberikan pemahaman yang baik dan benar mengenai jihad;

Jika pemahaman mereka tidak memicu tindakan ekstrim maka kita harus menghargai. Tetapi apabila perbedaan tersebut sampai merusak Aqidah maka perlu adanya ajakan untuk mengarah ke pendapat yang jelas dan sesuai dengan pemahaman para Ulama' Salafus Shalih.

Terakhir, respons mahasiswa ketika ditanya apakah lembaga keagamaan dan pendidikan perlu untuk mengatasi hal ini, hampir seluruh mahasiswa merespons sangat perlu (97.5%). Beberapa pertanyaan sebagai berikut.

Sangat perlu, karena memang kesalah dama mengartikan dan memahami tentang soalan jihad ini sangat besar dampaknya bagi kehidupan beragama khususnya dan berbangsa umumnya;

Perlu, karena masyarakat sekarang perlu adanya pemantapan terkait agama, apalagi zaman sekarang orang banyak yang belajar dari pengajian virtual misalnya dari youtube dan mereka belajar dari siapa saja termasuk ustadz yang baru, tanpa tahu sanad keilmuan yang jelas. Perlunya para ulama NU terus menguatkan pemahaman anti jihad terorisme dan kekerasan dalam masyarakat sehingga tidak goyah dengan provokasi golongan baru yang mengatasnamakan takbir.

b. Khilafah

Respons setuju dan sangat setuju tertinggi (80.3%) terhadap dua pernyataan yakni khilafah telah menjadi konsep yang disalahpahami saat ini karena penyimpangan penggunaannya oleh kelompok pengusung negara kekhilafahan untuk menggantikan dasar negara dan pernyataan bahwa khilafah jika diterapkan secara mentah-mentah akan akan menyulitkan dalam membedakan mana instrumen (khilafah) dan mana yang tujuan (pemerintahan

yang adil). Respon tidak setuju dan sangat tidak setuju yakni pada pernyataan bahwa khilafah adalah sistem yang benar, sementara bentuk pemerintahan dan ideologi yang diusung oleh Indonesia sebagai sesuatu yang keliru (77.9%). Sedangkan mahasiswa terlihat paling ragu-ragu dalam merespons pernyataan dalam konteks Indonesia, landasan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk "khilafah" yang sah menurut Islam/Al-Quran (45.1%). Respons mahasiswa terhadap terma khilafah secara lengkap disajikan pada Tabel 3.

Tabel 3. *Respons mahasiswa terhadap terma khilafah*

Item	1 n (%)	2 n (%)	3 n (%)	4 n (%)	5 n (%)
Khilafah telah menjadi konsep yang disalahpahami saat ini karena penyimpangan penggunaannya oleh kelompok pengusung negara kekhilafahan untuk menggantikan dasar negara	2 (1.6)	5 (4.1)	17 (13.9)	67 (54.9)	31 (25.4)
Hizbut Tahrir Indonesia adalah salah satu yang menyalahgunakan terma khilafah dan organisasi yang menanamkan ideologi yang menolak atau	3 (2.5)	3 (2.5)	24 (19.7)	62 (50.8)	30 (24.6)

mengabaikan keberagaman					
Khilafah disalahpahami oleh sebagian besar masyarakat karena tidak dapat membedakan arabisme dan Islamisme	1 (0.8)	2 (1.6)	24 (19.7)	74 (60.7)	21 (17.2)
Khilafah adalah sistem yang benar, sementara bentuk pemerintahan dan ideologi yang diusung oleh Indonesia sebagai sesuatu yang keliru	48 (39.3)	47 (38.5)	17 (13.9)	9 (7.4)	1 (0.8)
Penegakan khilafah adalah solusi bagi segala persoalan umat dan mutlak di Indonesia	41 (33.6)	48 (39.3)	25 (20.5)	5 (4.1)	3 (2.5)
Kekhilafahan adalah bentuk kehidupan beragama dan bernegara yang ideal bagi NKRI	36 (29.5)	46 (37.7)	24 (19.7)	15 (12.3)	1 (0.8)
Kekhalifahan harus bertahan sampai akhir zaman untuk mengemban misi agar peran dan misi kenabian tetap berlangsung di dunia	18 (14.8)	30 (24.6)	42 (34.4)	18 (23.0)	4 (3.3)

Kekhalifahan perlu diperjuangkan untuk penerapan syariat Islam secara kaffah	18 (14.8)	32 (26.2)	41 (33.6)	30 (24.6)	1 (0.8)
Khilafah adalah konsep ideal masa lalu, namun belum tentu dapat digunakan untuk mencapai kesejahteraan di masa saat ini khususnya di Indonesia	2 (1.6)	11 (9.0)	25 (20.5)	45 (36.9)	39 (32.0)
Khilafah jika diterapkan secara mentah-mentah akan akan menyulitkan dalam membedakan mana instrumen (khilafah) dan mana yang tujuan (pemerintahan yang adil)	0 (0.0)	5 (4.1)	19 (15.6)	61 (50.0)	37 (30.3)
Indonesia merupakan negara yang memiliki komitmen kuat untuk melindungi dan memfasilitasi kehidupan beragama, jadi tidak perlu mengadopsi sistem khilafah secara mentah-mentah	0 (0.0)	5 (4.1)	20 (16.4)	58 (47.5)	39 (32.0)
Dalam konteks Indonesia, landasan	0 (0.0)	6 (4.9)	55 (45.1)	47 (38.5)	14 (11.5)

Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk "khilafah" yang sah menurut Islam/Al-Quran					
Pancasila dan UUD 1945, telah mengusung semangat dan prinsip kekhilafahan yang sesuai dengan apa yang disyaratkan Islam atau Al-Quran	0 (0.0)	1 (0.8)	37 (30.3)	61 (50.0)	23 (18.9)
Khilafah sangat berbahaya karena merusak komitmen negara-bangsa (nation-state) Indonesia (NKRI), UUD 45, Pancasila, dan Bhinneka Tunggal Ika	4 (3.3)	20 (16.4)	42 (34.4)	38 (31.1)	18 (14.8)
Khilafah mungkin akan mengakomodasi Islam sebagai agama mayoritas, tapi berbahaya untuk kerukunan antar umat beragama	4 (3.3)	9 (7.4)	22 (18.0)	56 (45.9)	31 (25.4)
Umat Islam diberikan keleluasaan untuk menggunakan sistem yang cocok dengan identitas dan realitas sosial-politik pada	1 (0.8)	14 (11.5)	28 (23.0)	59 (48.4)	20 (16.4)

tempat mereka hidup, khilafah sangat tidak relevan dengan kehidupan di Indonesia					
Khilafah memiliki potensi untuk melahirkan radikalisme agama dan membahayakan nasionalisme	6 (4.9)	16 (13.1)	17 (13.9)	53 (43.4)	30 (24.6)
Khilafah memiliki potensi untuk mengacaukan keamanan suatu negara dan maraknya terorisme dan kekerasan	4 (3.3)	17 (13.9)	28 (23.0)	53 (43.4)	20 (16.4)

1= Sangat tidak setuju,

2= tidak setuju,

3= Ragu-ragu,

4= Setuju,

5= Sangat setuju

Respons mahasiswa ketika ditanya apa yang terlintas dalam ingatan kalian ketika mendengar terma khilafah, mayoritas mahasiswa mengaitkannya dengan kata "sistem pemerintahan yang menerapkan hukum Islam," "kepemimpinan dalam agama Islam." (59.8%). Mahasiswa juga mengkaitkan khilafah dengan "negara Islam" (19.7%), "kepemimpinan masa lalu di zaman khulafaur rasyidin" (13.9%), dan "Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)" (6.6%). Respons mahasiswa

terhadap terma khilafah cenderung positif dan baik, namun menganggapnya sebagai suatu bentuk pemerintahan yang kurang tepat jika diterapkan di Indonesia. Beberapa pernyataan mereka adalah sebagai berikut.

> *Banyak orang yang salah paham tentang konsep khilafah dan ingin menerapkannya di Indonesia. Padahal menurut saya itu tidak memungkinkan karena Indonesia adalah negara yang majemuk dan sudah memiliki prinsip dalam bernegara yaitu Pancasila;*
>
> *Sekarang khilafah kerap disalah artikan dan digunakan untuk mengubah anomi masyarakat Indonesia. Negara Indonesia adalah negara multikultural dan multiagama. Jika khilafah diterapkan maka tidak sesuai dengan masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai latar agama. Kita yang beragama Islam hendaknya saling menghargai agama lain dan menghargai jasa pahlawan yg telah merumuskan dasar dan konstitusi negara. Islam hadir untuk membawa kedamaian bukan menyulut permusuhan dan konflik;*
>
> *Di benak saya saat mendengar terma khilafah yaitu suatu golongan yang ingin membuat negara indonesia ini menjadi negara khilafah, misalnya HTI. Menurut saya sistem khilafah itu bagus, namun tidak cocok diterapkan di negara kita.*

Ketika mahasiswa ditanya bagaimana sikap Anda terhadap orang di sekitar yang memiliki pemahaman dan pandangan yang berbeda mengenai khilafah, mayoritas

mahasiswa merespons dengan menghargai perbedaan (68.9%), dan sisanya lebih memilih untuk mempengaruhi agar memiliki pandangan yang sama. Sejumlah pernyataan mahasiswa memberikan catatan penting bahwa mempengaruhi pandangan dapat dilakukan dengan diskusi mengenai kondisi dan karakteristik Indonesia.

> *Saya akan mempengaruhi dengan cara berdiskusi tentang sisi positif dan negatifnya diberlakukannya sistem khilafah di Indonesia;*
>
> *Mengajak untuk mencari tahu apa arti khilafah yang sebenarnya dan bagaimana jika diterapkan di Indonesia, karena Indonesia tidak hanya ada agama Islam saja;*
>
> *Jika pendapatnya melenceng dari Al-Qur'an, hadist, pancasila, dan UUD 1945 sebagai konstitusi negara Indonesia, maka saya akan berusaha untuk mengajaknya berdiskusi dan membantu meluruskannya;*
>
> *Berupaya memahami jalan pemikirannya dan berdiskusi dengan tetap menghormati dan menghargainya, agar jangan sampai yang bersangkutan melakukan hal-hal yang membahayakan kebaikan bersama dengan pemahamannya tersebut.*

Terakhir, respons mahasiswa ketika ditanya apakah lembaga pendidikan dan keagamaan perlu turut mengkaji terma khilafah dan menyebarkannya, 92.6% mahasiswa menyatakan perlu. Sejumlah alasan yang disampaikan oleh mahasiswa sebagai berikut.

Saya merasa bahwa pemahaman mayoritas masyarakat saat ini masih belum tepat dan beragam;

Sangat perlu dan dijelaskan secara adil. Bagaimanapun khilafah itu bagian dari Islam, dan jangan distigmakan dengan pandangan yang negatif seperti kekerasan dan radikalisme. Di sisi lain, konsep ini juga tidak bisa dipaksakan untuk diterapkan di Indonesia;

Sangat perlu, karena pemahaman yang salah dapat membawa masyarakat terpengaruh untuk menerapkannya. Kondisi ini dapat mengancam keutuhan dan kesatuan negara Indonesia.

c. *Bid'ah*

Pada terma bid'ah, mahasiswa paling setuju pada pernyataan bahwa penyalahgunaan terma bid'ah karena tidak memahami secara utuh dasar normatif konsep bid'ah itu sendiri dan beberapa pendapat ulama serta argumen masing-masing (83.6%), dan paling tidak setuju pada pernyataan bahwa apapun bentuk Bid'ah pasti sesat dan bukan bagian dari Islam (62.3%). Mahasiswa sangat ragu-ragu dalam merespons pernyataab bahwa konsep bid'ah adalah solusi baru yang diperkenalkan oleh umat Islam dalam kehidupan mereka (45.1%). Rangkuman respons mahasiswa terhadap terma Jihad disajikan pada Tabel 4.

__Tabel 4.__ Respons mahasiswa terhadap terma bid'ah

Item	1 n (%)	2 n (%)	3 n (%)	4 n (%)	5 n (%)
Penyalahgunaan terma karena tidak memahami secara utuh dasar normatif konsep bid'ah itu sendiri dan beberapa pendapat ulama serta argumen masing-masing	1 (0.8)	2 (1.6)	17 (13.9)	72 (59.0)	30 (24.6)
Bid'ah seringkali digunakan untuk memberi label saudara-saudara yang seiman (sesama muslim) sebagai kelompok sesat (ahli bid'ah)	5 (4.1)	9 (7.4)	17 (13.9)	71 (58.2)	20 (16.4)
Dewasa ini, umat Islam yang saling bermusuhan dan saling mencurigai sesama mereka dengan menggunakan isu bid'ah	2 (1.6)	5 (4.1)	20 (16.4)	72 (59.0)	23 (18.9)
Apapun bentuk Bid'ah pasti sesat dan bukan bagian dari Islam	34 (27.9)	42 (34.4)	23 (18.9)	21 (17.2)	2 (1.6)
Perbuatan Bid'ah tidak dapat dibenarkan karena	19 (15.6)	49 (40.2)	27 (22.1)	23 (18.9)	4 (3.3)

tanpa adanya contoh sebelumnya, yang diada-adakan, dan merupakan kreasi yang sebelumnya tidak ada di zaman Nabi Muhammad SAW					
Bid'ah selalu bertentangan dengan syara	22 (18.0)	42 (34.4)	46 (37.7)	11 (9.0)	1 (0.8)
Siapapun menyangka bid'ahnya itu baik, maka berarti dia menuduh Muhammad mengkhianati (tidak menyampaikan) risalah Allah SWT	27 (22.1)	36 (29.5)	44 (32.0)	11 (9.0)	4 (3.3)
Bid'ah tidak dibenarkan karena mengarahkan orang untuk melakukan suatu amalan sebagai penerapan suatu syari'at yang baru	14 (11.5)	40 (32.8)	39 (32.0)	25 (20.5)	4 (3.3)
Dalam memahami Isu Bid'ah, kita tidak perlu saling mengklaim aktivitas masing-masing sebagai yang paling benar dan sesuai dengan ajaran Islam	1 (0.8)	6 (4.9)	16 (13.1)	71 (58.2)	28 (23.0)
Bid'ah tidak selalu	1	4	25	55	37

madzmumah/bid'ah yang tercela, sehingga tidak sepatutnya melabeli sesama muslim sebagai ahli bid'ah	(0.8)	(3.3)	(20.5)	(45.1)	(20.3)
Bid'ah khasanah itu ada dan perlu dipahami sebagai suatu pegangan	3 (2.5)	3 (2.5)	35 (28.7)	56 (45.9)	25 (20.5)
Selama tidak bertentangan dengan syara', kreasi umat muslim tidak perlu dipermasalahkan	2 (1.6)	6 (4.9)	22 (18.0)	61 (50.0)	31 (25.4)
Setiap ada kalimat Allah, setiap ada kata Muhammad, serta perbuatan lainnya yang belum pernah ada pada masa Rasulullah SAW, namun tidak bertentangan dengan inti ajaran Islam maka boleh dilakukan	1 (0.8)	4 (3.3)	35 (28.7)	56 (45.9)	26 (21.3)
Pemahaman Bid'ah harus dipahami dengan baik sebagai mekanisme pengaturan untuk mendorong kreativitas dalam Islam	0 (0.0)	6 (4.9)	27 (22.1)	57 (46.7)	32 (26.2)
Konsep bid'ah secara keseluruhan harus	0 (0.0)	4 (3.3)	42 (34.4)	52 (42.6)	24 (19.7)

dipandang sebagai standar keunggulan dan bukan hanya kecaman terhadap setiap praktik yang tidak dikenal					
Konsep bid'ah adalah solusi baru yang diperkenalkan oleh umat Islam dalam kehidupan mereka	2 (1.6)	17 (13.9)	55 (45.1)	37 (30.3)	11 (9.0)
Pengabaian terhadap konsep bid'ah dapat membuat ketidakberdayaan intelektual dan sosial yang menimpa kaum Muslim	1 (0.8)	6 (4.9)	37 (30.3)	64 (52.5)	14 (11.5)
Pelaksanaan bid'ah sebagai proses kreatif dimulai dengan munculnya Islam dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW. yang berhasil memiliki pemahaman holistik dan seimbang tentang agama	1 (0.8)	7 (5.7)	51 (41.8)	51 (41.8)	12 (9.8)

1= Sangat tidak setuju,

2= tidak setuju,

3= Ragu-ragu,

4= Setuju,

5= Sangat setuju.

Di benak mahasiswa ketika mendengar terma bid'ah, mayoritas mengartikannya sebagai suatu perbuatan yang tidak berdasar dan tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW (57.4%). Sebagian mahasiswa lainnya mengartikan bid'ah sebagai suatu hal yang baru (16.4%) dan sesat (11.5%). Sejumlah pernyataan mahasiswa menunjukkan pro dan kontra tergantung dari sifat bi'dah.

Bid'ah adalah sesuatu yang tidak ada pada zaman Rasulullah, amalan yg tidak dikerjakan Rasulullah. Bidah boleh dilakukan asal tidak bertentangan dengan syariat Islam misalnya mengendarai pesawat selama membawa dampak positif boleh dilakukan asal tidak bertentangan dengan syariat Islam. Namun bid'ah juga ada yg tidak boleh dilakukan seperti menambah rokaat sholat subuh menjadi 4 rokaat, karena bertentangan dengan syariat Islam;

Bidah adalah sesuatu yang baru yang tidak ada di zaman nabi Muhammad SAW. Bid'ah ada dua Hasanah dan sayyiah, jika Hasanah maka patut untuk diamalkan dan jika sayyiah maka harus ditinggalkan;

Sesuatu yang tidak dilakukan oleh Rasulullah, ada bidah hasanah, ada bidah dholalah, bidah dholalah merupakan bidah yang benar benar melanggar aturan agama misalnya Sholat Subuh 4 Rakaat, bidah hasanah sesuatu yang selama tidak bertentangan dengan aturan agama tidak apa-apa misalnya makan soto rawon pecel (makanan khas jawa timur Indonesia), menggunakan telepon/laptop.

Yang menarik dari pernyataan diatas adalah mahasiswa mengaitkannya dengan penggunaan barang, transportasi, dan makanan. Bahkan, sebagian mahasiswa mengkaitkan bid'ah dengan tahlilan dan yasinan, mengindentikkan dengan kebiasaan muslim yang terafiliasi dengan organisasi keagamaan NU, serta tudingan ahli bid'ah kepada NU (8.2%).

Ketika mahasiswa ditanya mengenai sikap mereka terhadap perbedaan pemahamanan dan pandangan, sekitar tiga perempat, 76.2% mahasiswa memilih untuk menghargai. Sisanya, lebih memilih untuk mempengaruhi agar sependapat. Sama seperti pada konsep khilafah, mahasiswa lebih memilih untuk berdiskusi dan mencari titik temu dalam memahami perbedaan yang ada. Sejumlah pernyataan mahasiswa sebagai berikut.

Setiap mazhab memiliki hukum-hukum yang berbeda. Maka yang harus dilakukan adalah penanaman mindset bahwa yang bertentangan dengan kebenaranmu tidak selalu salah. Ingatlah bahwa kebenaran absolut hanya pada Allah;

Harus saling menghargai karena tidak semua bid'ah itu dilarang/menyalahi syariat Islam, dikembalikan lagi ke dampak positif dan negatif serta niatnya, dan tidak menganggap bahwa bidah itu haram, karena hukum Islam tidak hanya wajib, Sunnah, dan haram saja, ada mubah, makruh yang disepakati jumhur ulama' melalui Ijma' dan Qiyas.

Terakhir, mayoritas mahasiswa menyatakan bahwa lembaga pendidikan dan keagamaan perlu untuk melakukan kajian dan menyebarkannya (89.3%), sisanya menyatakan tidak perlu. Alasan yang paling banyak disampaikan mengapa langkah ini perlu diambil yakni ada sebagian masyarakat yang masih ragu terhadap pemahaman nya tentang terma bid'ah dan sebagian lainnya memahami bid'ah dengan pemahaman yang keliru dan cenderung ekstrem.

d. Korelasi dan univariable analysis

Analisis korelasi menunjukkan bahwa respons mahasiswa terhadap terma jihad berkorelasi posifif dan signifikan dengan terma khilafah dan bid'ah, dan terma khilafah berkorelasi positif dan signifikan dengan terma bid'ah (lihat Tabel 5). Hasil univariable analysis menunjukkan bahwa perbedaan signifikan ditemukan hanya berdasarkan faktor demografi afiliasi keagamaan pada terma khilafah dan bid'ah, dimana mahasiswa yang terafiliasi keagamaan dengan NU jauh memiliki sentimen positif dibandingkan lainnya, dan paling rendah pada mahasiswa terafiliasi Hizbut Tahrir Indonesia (lihat Tabel 6).

Tabel 5.

Korelasi respons mahasiswa pada terma jihad, khilafah, dan Bid'ah

	Jihad	**Caliphate**	**Bid'ah**
Jihad	1		
Caliphate	0.194*	1	
Bid'ah	0.262**	0.667**	1

* $p < 0.05$, ** $p < 0.01$

D. Pembahasan dan Simpulan

Tujuan penelitian ini adalah menyediakan informasi tentang perspektif dan prevalensi sentimen mahasiswa terhadap terma jihad, khilafah, dan bid'ah. Tiga terma ini sebenarnya bukan hal yang baru untuk diteliti, dan telah menarik banyak peneliti radikalisme agama karena penafsiran yang luas dan kontroversi. Hingga saat ini, telah banyak penelitian dan ulasan yang membahas topik ini, lebih spesifik di Indonesia. Namun, dengan terus berubahnya situasi dunia khususnya di Timur Tengah, terorisme dalam negeri, bagaimana setiap organisasi keagamaan memaknainya, serta berkembangnya platform media digital sebagai saluran dakwah dan menyebarkan paham, sangat jelas bahwa pembahasan mengenai tiga terma ini harus terus diperbarui dan menjadi penting untuk pemerintah dan otoritas terkait dalam merencanakan strategi yang tepat dalam mengelola publik. Selain itu, penelitian ini mencoba untuk memberikan pembahasan yang berbeda dengan penelitian sebelumnya yakni mengaitkan perspektif dan prevalensi sentimen mahasiswa dengan faktor-faktor demografis sebagai variabel bebas.

Berdasarkan skor respons mahasiswa terhadap tiga kuesioner yang diberikan dan hasil analisisnya, menunjukkan bahwa sebagian besar mahasiswa Indonesia mempunyai prevalensi sentimen moderat. Meski begitu, perspektif mereka sangat beragam, menunjukkan bahwa sebagian mahasiswa memiliki prevalensi sentimen yang

positif dan sebagian yang lain negatif, terutama pada terma khilafah. Mahasiswa Indonesia dengan afiliasi NU mempunyai perspektif dan prevalensi sentimen lebih positif terhadap khilafah dan bid'ah dibandingkan mahasiswa yang berafiliasi dengan Muhammadiyah dan HTI serta yang tidak berafiliasi dengan organisasi apapun, namun tidak ditemukan perbedaan pada terma jihad. Di sisi lain, tidak ditemukan perbedaan signifikan berdasarkan faktor-faktor demografi lainnya. Hasil penelitian ini mungkin mencerminkan lanskap informasi perspektif dan sentimen mahasiswa terhadap terma jihad, khilafah, dan bid'ah saat ini di Indonesia. Selanjutnya, karena hasil penelitian menunjukkan bahwa prevalensi sentimen mahasiswa hanya terkait dengan afiliasi organisasi keagamaan, maka pembahasan ini akan lebih fokus pada variabel bebas ini.

Dari segi sumber informasi, sebagian besar mahasiswa menyatakan bahwa mereka menerima informasi terkait ketiga terma dari media sosial dan buku keagamaan. Perlu disebutkan bahwa saat ini orang lebih cenderung menggunakan sosial media karena kemudahan akses dan daya tarik, namun informasi yang tersedia dalam media sosial cenderung negatif, tidak benar, tanpa bukti, menyesatkan, dan sulit dipertanggungjawabkan (Dwivedi et al. 2018; Kapoor et al. 2018). Menariknya, mahasiswa juga memberikan keterangan tetap menggunakan buku keagamaan sebagai media mendapatkan informasi, suatu hal yang kontras dengan media sosial. Kemungkinan mahasiswa mencoba mengelaborasikan informasi yang didapatkan dari

dua jenis sumber informasi ini. Sebenarnya buku keagamaan tentang treatment radikalisme, tidak jauh berbeda dengan media sosial. Buku juga seringkali mendistorsi makna dari terma keagamaan Islam misalnya jihad, bahkan buku tidak menyebutkan kata jihad dengan mengatasnamakan toleransi antar umat beragama (Pipes 2003).

Table 6.

Univariable analysis of demographic determinants of prevalency sentiment about jihad, caliphate, and bid'ah

Variable	Jihad			Caliphate			Bid'ah		
	Mean ± SD	Statistic	p value	Mean ± SD	Statistic	p value	Mean ± SD	Statistic	p value
Gender									
Male	51.72 ± 4.31	0.526	0.600	65.30 ± 12.46	-1.867	0.064	67.23 ± 9.09	0.074	0.941
Female	51.25 ± 5.01			69.39 ± 11.26			67.08 ± 10.45		
Age (year)									
≤ 20	51.22 ± 4.87	-0.666	0.507	66.62 ± 10.89	-1.630	0.106	66.68 ± 9.62	-0.706	0.482
> 20	51.83 ± 4.52			70.30 ± 13.35			68.02 ± 10.56		
Major education									
Sciences and technologies	52.87 ± 4.85	1.936	0.055	68.47 ± 12.77	0.326	0.745	68.57 ± 10.91	0.912	0.364
Social and Humanities	50.96 ± 4.64			67.65 ± 11.60			66.66 ± 9.60		
Spent year in university									
1 year	50.82 ± 4.83	0.928	0.430	66.69 ± 9.80	1.104	0.350	65.44 ± 10.39	0.915	0.436
2 year	52.21 ± 4.15			66.34 ± 10.88			66.63 ± 9.27		
3 year	50.39 ± 4.32			70.67 ± 13.69			67.83 ± 10.19		
4 year and above	51.23 ± 6.07			70.52 ± 14.46			69.83 ± 10.60		
Place of residence									
Cities	51.77 ± 5.12	0.506	0.614	69.16 ± 11.94	0.804	0.423	67.30 ± 11.53	0.121	0.904
Rural	51.28 ± 4.60			67.28 ± 11.83			67.06 ± 9.21		
Religious affiliation									
Nahdlatul Ulama' (NU)	50.94 ± 4.98	1.247	0.296	70.56 ± 10.20	6.094	0.001**	69.26 ± 8.87	5.538	0.001**
Muhammadiyah	51.00 ± 4.19			59.83 ± 10.98			60.66 ± 12.69		
Hizbut Tahrir Indonesia	52.33 ± 1.15			54.33 ± 21.94			58.00 ± 12.86		
Not affiliated	52.89 ± 4.14			62.78 ± 12.77			62.71 ± 9.89		

** $p < 0.01$

Ada temuan menarik lainnya tentang jenis sumber informasi yang dipilih oleh mahasiswa. Jika dikaitkan dengan afiliasi atau organisasi keagamaan, maka kemungkinan besar perspektif mahasiswa mengenai jihad, khilafah, dan bid'ah lebih banyak terpengaruh paham yang disebarkan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Buku keagamaan dan internet, khususnya media sosial adalah media yang dipilih oleh HTI (Mohamed Osman 2010). Untuk NU, media digital masih relatif baru dikembangkan dan digunakan. Bukti lainnya adalah mengenai kata yang terlintas di benak mahasiswa ketika ditanya ketiga terma tersebut, kata kunci yang paling banyak dilontarkan oleh mahasiswa adalah "jihad adalah berjuang di jalan Allah," "khilafah adalah sistem pemerintahan Islam," dan "bid'ah adalah perbuatan yang tidak dicontohkan oleh nabi." Ini adalah definisi dan pemaknaan terma jihad, khilafah, dan bid'ah yang disampaikan oleh HTI. Berikut ini akan kami ulas bagaimana perspektif NU, Muhammadiyah, dan HTI sehingga membentuk perbedaan perspektif dan sentimen terutama pada konsep khilafah dan bid'ah.

Adapun yang dapat kita pahami dari hasil penelitian ini bahwa sebagian besar mahasiswa -termasuk mereka yang tidak berafiliasi, menyatakan bahwa terma jihad telah mengalami manipulasi makna yang serius (Peters 1996). Meskipun demikian, kami juga menyadari ada sebagian dari mahasiswa yang masih mengasosiasikan jihad dengan kekerasan agama misalnya terorisme dan bom. Sedikitnya mahasiswa yang menyetujui bahwa gerakan IS dan Imam

samudra sebagai suatu bentuk jihad menandakan mahasiswa memiliki pemahaman yang kuat dan bulat bahwa sebenarnya jihad tidak hanya bermakna dan berwujud perang, dan ini terkonfirmasi dengan pernyataan lainnya bahwa jihad seharusnya untuk kepentingan kesejahteraan sosial (Moniruzzaman 2008). Secara umum, hasil ini mempunyai kemiripan dengan penelitian sebelumnya (Kosasih and Firmansyah 2018).

Mahasiswa lebih cenderung memahami jihad sebagai sebuah bentuk perjuangan, bahkan sebagian dari mereka mengaitkannya dengan perjuangan spiritual dan perjuangan pemikiran. Mahasiswa memilih untuk memperluas pemahaman tentang jihad, sehingga banyak ruang bagi aktivitas lainnya untuk dimasukkan dalam arti jihad, seperti menuntut ilmu, bekerja, dan merawat orang tua. Temuan ini sejalan dengan sejumlah penjelasan scholars, bahwa jihad dimaknai sebagai perbuatan baik, meningkatkan pemahaman terhadap diri sendiri, dan perjuangan tanpa senjata (Pipes 2003). Mahasiswa setuju bahwa jihad seharusnya lebih dimanfaatkan untuk manfaat sosial dan global yang lebih besar sehingga tercipta tatanan sosial politik yang adil, bermoral, dan tanpa diskriminasi. Jadi, jihad seharusnya mengacu pada perjuangan moral untuk mencapai keadilan dan kesetaraan sosial (Pipes 2003; Reza 2009; Lewis and Churchill 2015). Dalam konteks Indonesia, jihad harus mendukung pengembangan kesadaran nasional di kalangan umat Islam Indonesia sehingga terbentuk suatu komunitas

yang sadar dalam berbangsa namun juga memiliki kesadaran akan solidaritas Islam (Rahman 2017).

Sikap ragu-ragu mahasiswa terhadap berbagai pernyataan, apakah Al-Qur'an benar-benar melarang jihad dalam bentuk perang ataukah dalam kondisi dan persyaratan tertentu diizinkan, tidak terlepas dari cakupan dan makna dari terma jihad yang begitu luas, tidak banyak diketahui apa makna yang tepat (Peters 1996; Bakircioglu 2010), mulai dari terminologi artinya upaya keras dan bersungguh-sungguh (Khadduri 2010), dalam fiqh dikaitkan dengan dengan ibadah (al-Tustari 2011), sampai dengan pemaknaan menyerang orang kafir yang meresahkan (Khadduri 2010). Bahkan dalam Al-Qur'an, terma jihad dengan berbagai derivatnya ada 41 kali. Terma jihad baru disinonimkan dengan perang, ketika digumulkan dengan realitas perang badar. Ini menandakan narasi teologi bahwa "jihad adalah perang fisik" sedikit akar sejarah (Keshavjee 2016) dan mencerminkan reinterpretasi parsial (Rahman 2016). Kondisi ini perlu diwaspadai karena dapat memun-culkan benih terorisme Islam jika ternyata mahasiswa condong untuk menyetujui bahwa jihad kekerasan diizinkan oleh Al-Qur'an (Venkatraman 2007).

NU memandang perang badar, perang melawan penjajah, dan perang seperti yang terjadi di timur tengah adalah jihad kecil (Akbar 2003), sedangkan jihad besar adalah perang melawan hawa nafsu (Khadduri 2010). Adapun yang terbesar adalah jihad yang menggabungkan

perjuangan jasmani dan ruhani seperti mengajar dan membangun madrasah (NU Online 2012). Selaras dengan apa yang didefinisikan oleh NU yang menyatakan langsung kepada contoh, Muhammadiyah lebih menyatakan dalam bentuk penjelasan secara umum namun mempunyai makna yang sama. Muhammadiyah berpandangan bahwa jihad adalah usaha untuk mengerahkan segala kemampuan untuk kehidupan seluruh umat manusia. Manusia dihadapkan dengan berbagai permasalahan hidup yang kompleks dan umat Islam dituntut untuk memberikan solusi dan jawaban alternatif terbaik (Tanfidz Keputusan Muktamar ke-47 Tahun 2015). Ini menandakan bahwa kedua organisasi terbesar ini lebih menekankan pada tafsir jihad sebagai perjuangan dalam pendidikan, kesejahteraan, dan pembangunan ekonomi (Rahman 2017).

Berbeda dengan NU dan Muhammadiyah yang cenderung defensif untuk membela tanah air, HTI lebih menekankan pada jihad ofensif. Jihad ini dimaksudkan untuk menghilangkan fitnah (kesyirikan), meninggikan dan memuliakan kalimat Allah SWT (Khadduri 2010). Dalam arti lain, mereka ingin menyebarkan ketauhidan di seluruh muka bumi ini. HTI menyandarkan urusan privat dan publik (bernegara) pada Al-Qur’an dan hadist, dengan dua tugas utama, yakni mengajak pada Islam yang dimaknai sebagi syariat Islam, dan memerintah kebajikan dengan membentuk khilafah Islamiyah (Mohamed Osman 2010; Kartini 2016). Untuk melaksanakan tugas ini, HTI tidak menggunakan kekuatan fisik melainkan dakwah dalam

bentuk aktivitas politik dan bentuk pergolakan pemikiran. Dengan demikian, meskipun HTI mempunyai perbedaan perspektif pada terma jihad dengan kedua organisasi muslim arus utama di Indonesia diatas, satu kesamaan bahwa pada dasarnya mereka menolak untuk menyamakan jihad dengan perang fisik saja dan jihad dapat terjadi tanpa adanya kekerasan (Khadduri 2010; Moten and Islam 2008). Perlu dipahami oleh pembaca bahwa tidak ada argumentasi di dalam Al-Qur'an maupun hadist (as-sunnah) yang membenarkan penggunaan kekerasan dengan mengatasnamakan Islam (Keshavjee 2016).

HTI dengan misi utamanya yakni membentuk khilafah Islamiyah seperti yang dicontohkan oleh umat Islam sejak zaman Nabi, Khulafaur Rasyidin, dan khilafah setelahnya (Mohamed Osman 2010; Kartini 2016), barangkali sudah memperjelas dan tidak mengejutkan bahwa mahasiswa dengan afiliasi keagamaan ini memiliki prevalensi sentimen yang negatif terhadap terma khilafah. Respons mahasiswa dengan mengkaitkan khilafah dengan tiga frase pendek, yakni sistem pemerintahan, zaman nabi dan khulafaur rasyidin, dan HTI, telah memberikan konfirmasi bahwa khilafah dan HTI menjadi suatu kesatuan yang saling melekat, yang kemudian memperkuat respons mahasiswa terhadap pernyataan kuesioner bahwa HTI telah menyalahgunakan terma ini.

Menurut HTI, khilafah adalah nomenklatur yang tidak tergantikan. Tegaknya khilafah menjadi satu-satunya

solusi untuk semua permasalahan yang ada di dunia. Sistem khilafah dianggap sistem politik yang benar, Islami, dan diizinkan Al-Qur'an, dan diakui Allah SWT. Konsekuensi dari pandangan ini mengakibatkan penolakan terhadap bentuk sistem sistem demokrasi. Kelompok ini cenderung membingkai demokrasi sebagai sistem yang bersaing dengan Islam, sembari membingkai jihad sebagai fardu ayn (Rogan 2010). Mereka meremehkan sesama muslim yang setuju dengan sistem demokrasi karena dianggap jahiliyah (Fine 2008) dan gagal memenuhi kewajiban jihad, oleh karena itu perlu dibersihkan. Perlu dipahami pembaca bahwa konstruksi oposisi ini bukan sepenuhnya dari sejarah Islam, namun timbul sebagai kritik etnosentris yang hanya berfungsi untuk merepresentasikan Islam dan merupakan manifestasi dari ketakutan barat terhadap Islam (Mishra 2008).

Sampai pada titik ini pergerakan HTI berada dalam tataran ekstra parlementer. Keputusan pemerintah untuk membubarkan HTI karena dinilai anti pancasila menjadi-kannya semakin jauh dari level yang diharapkan oleh mereka. Namun, tetap patut diwaspadai bagaimana HTI terus mengoperasionalkan gagasan idealnya dengan berbagai tahapan yang simultan dan gradual, serta lebih banyak memberikan perhatian kepada generasi muda dalam pola pengkaderan. Tentu pola ini memiliki efek jangka panjang dan semakin kuat dengan munculnya isu-isu terkait peran Islam di Indonesia (Mohamed Osman 2010). Yang menggembirakan dari hasil penelitian ini bahwa sebagian

besar mahasiswa sebagai generasi muda mempunyai perspektif dan prevalensi sentimen yang mendekati positif. Mahasiswa menilai khilafah sebagai suatu hal yang justru menyulitkan dalam mewujudkan pemerintahan yang adil. Mereka menolak khilafah dan tetap berpegangan pada bentuk pemerintahan dan ideologi yang diusung oleh Indonesia.

Menariknya adalah mahasiswa belum memberikan kesepakatan yang bulat, mereka masih ragu-ragu dalam menyatakan sikap ketika ditanya apakah landasan pancasila dan konstitusi negara Indonesia adalah bentuk khilafah yang sah dan sesuai dengan apa yang disyaratkan Islam. Dari respons mahasiswa terhadap seluruh item kuesioner, seolah-olah mereka tidak bisa memungkiri bahwa khilafah adalah bagian dari sejarah Islam. Mereka menilai bahwa khilafah tidak bisa dituduh dengan serta merta dapat membahayakan negara, dan begitu pula tidak bisa menyetujui begitu saja bahwa khilafah dapat dijadikan sebagai suatu sistem pemerintahan yang cocok untuk Indonesia. Lebih tepatnya, mahasiswa menginginkan landasan negara yang sudah disepakati, yakni pancasila sebagai ideologi yang tetap dipertahankan. Khilafah dan pancasila barangkali tidak perlu dibandingkan dan tidak perlu dipadankan.

NU dan Muhammadiyah menerima konsep negara Indonesia, memandang pancasila bukan sebagai saingan agama Islam apalagi memposisikan peran agama dalam

kehidupan, melainkan sebagai pandangan hidup dan ideologi bangsa Indonesia (Rahman 2017). Keduanya mempertahankan dan mengembangkan ajaran Islam di Indonesia, tapi tidak mengidealkan bentuk negara Islam. Secara substansial, seluruh sila dalam pancasila, khususnya sila pertama tidak bertentangan dengan ajaran Islam maupun agama apapun di Indonesia, bahkan menjadi bagian dari implementasi ajaran berbagai agama (McDaniel 2017). Sistem demokrasi pancasila, yang berada di "tengah-tengah" antara sekularisme dan negara Islam menjadi jawaban bagaimana hubungan antara agama dan negara.

Terakhir, kami akan membahas bentuk jihad terakhir, yang dijelaskan oleh Ibnu Qoyyim yakni jihad menghadapi ahli bid'ah (Meijer 2009). Mahasiswa yang terafiliasi organisasi apapun maupun yang tidak, memiliki kesepakatan bahwa bid'ah yang mengarah kepada keburukan dan bertentangan dengan syariat agama Islam dilarang dan harus dijauhi. Namun, dalam penafsiran batasan perilaku mana yang diperbolehkan oleh agama berbeda-beda tergantung bagaimana individu dan organisasi menyandarkannya pada Al-Qur'an dan hadist. Berdasarkan hasil penelitian, mahasiswa dengan afiliasi NU mempunyai prevalensi sentimen lebih positif dibandingkan mereka yang terafiliasi Muhammadiyah dan NU. Hasil ini cenderung tidak mengejutkan, Muhammadiyah dan HTI berada pada level yang sama karena kedua organisasi ini mempunyai gerakan yang sama, yakni pembaharuan dan pemurnian ajaran Islam dari praktik bid'ah. Bagi mereka, segala bentuk peribadatan

yang tidak ada dasarnya dalam Al-Qur'an atau hadist seperti tahlilan dan yasinan adalah bentuk bid'ah.

Esktremnya sebagian dari mereka, khususnya HTI menganggap bahwa amalan itu adalah menyimpang atau sesat. Framing seperti ini dilakukan untuk membangkitkan cerita konspirasi dan mengkambinghitamkan kelompok lain yang berbeda, dengan tujuan akhir untuk menumbuhkan pola pikir "kita versus mereka" di kalangan anggotanya (Stern 2004; Rogan 2010). Mereka akan memberikan penyangkalan total terhadap sesama muslim yang gagal hidup sesuai dengan Al-Qur'an dan hadist menurut tafsir mereka sebagai golongan sesat. Kondisi ini menegasikan keyakinan NU yang menerima amalan ibadah, betapapun tidak ada dasarnya, sepanjang itu mencerminkan sebuah kebaikan (Bid'ah khasanah). Bagi NU tidak semua bentuk bid'ah ditolak. Konteks ini mencerminkan karakter NU yang moderat dalam bidang adat istiadat di Indonesia, dan menjadikannya sebagai landasan berperilaku para jama'ahnya.

Selaras dengan berbagai penjelasan tersebut, sebagian besar mahasiswa menyetujui bahwa pemahaman yang tidak utuh terhadap terma bid'ah dapat menimbulkan suatu penyalahgunaan terma. Tanggapan mahasiswa yang mengasosiakan kata bid'ah dengan golongan takfir menunjukkan bahwa ada organisasi yang mempergunakan terma ini untuk menyudutkan NU sebagai golongan yang mengada-ngada dan sesat. Menariknya, meskipun sebagian

besar mahasiswa tidak setuju jika bid'ah dipastikan sesat, tidak dibenarkan, dan bertentangan dengan syara', mahasiswa juga tidak memberikan persetujuan bahwa bid'ah adalah solusi baru bagi umat Islam. Tanggapan ini kemungkinan besar berhubungan dengan orientasi ajaran NU yang hanya terhenti pada pola pembiasaan, belum sampai pada pemahaman dalil menurut Al-Qur'an dan hadist. Ketika ada hujatan dan serangan yang ditujukan kepada warga NU, para jama'ah merasa terkejut secara budaya, yang pada akhirnya menggiring mereka terhadap suatu pemikiran bahwa apa yang diterapkannya selama ini belum memberikan suatu solusi bagi kehidupan mereka.

Meskipun sebagian besar mahasiswa mempunyai persektif yang dipengaruhi HTI, namun kenyataannya secara umum mahasiswa dengan afiliasi NU tetap memiliki prevalensi sentimen jauh lebih positif pada terma khilafah dan bid'ah. Hal ini menandakan bahwa infiltrasi HTI ke dalam NU melalui penyampaian gagasan atau ide melalui berbagai platform dakwah mereka tidak begitu saja berhasil mempengaruhi paham, apalagi sampai menggeser pemahaman warga NU untuk condong ke ideologi mereka. Penyampaian sebatas ide melalui media tidak mungkin mendapatkan dampak yang besar tanpa adanya sebuah lingkungan sosial yang mendukung (Kepel and Jardin 2017; Nilsson 2019). Meskipun demikian, hal ini tidak berlaku untuk setiap individu. Dalam catatan kami, ada beberapa mahasiswa NU yang condong ke paham Islam fundamentalis. Sebelumnya juga ada laporan bahwa sejumlah pemuda

NU dan Muhammadiyah telah bergabung dengan HTI (Mohamed Osman 2010). Fenomena ini mungkin terkait dengan tatanan dan ide bahwa jihad adalah kewajiban individu (Roy 2017; Nilsson 2019). Sekaligus menunjukkan bahawa NU masih lemah dalam menyikapi tantangan ekskalasi gerakan Islam fundamentalis seperti HTI.

Untuk merangkum hasil penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa NU, Muhammadiyah, dan HTI masih pada jalan yang sama dalam memandang terma jihad. Pada penafsiran terma bid'ah, Muhammadiyah dan NU memiliki pandangan yang berbeda dengan NU dimana mereka menganggap bahwa bid'ah adalah perilaku tanpa dasar, bahkan sesat. Namun, disisi lain HTI berbahaya karena kelompok garis keras ini tidak hanya menekankan pada upaya pemurnian Islam dari praktik bid'ah, tapi juga ambisi untuk mewujudkannya dengan wadah negara Islam (khilafah Islamiyah). Setidaknya, kelompok ini memenuhi tiga aspek sebagai kelompok radikal yakni anti demokrasi, intoleran, dan meminta komitmen total dan fanatisme dari anggota (Agbiboa 2014).

Penerapan Hasil Penelitian

Penelitian ini memungkinkan pemetaan sentimen dalam ketegangan antar mahasiswa muslim moderat–radikal, yang lebih dalam daripada hanya membahas masalah "prevalensi sentimen positif atau negatif". Dengan mengajukan pertanyaan terbuka kepada mereka tentang

ketiga terma yang saling terkait, kami dapat melihat manifestasi kognitif mahasiswa dan hasilnya dapat mempresentasikan analisis berlapis tentang sentimen mahasiswa terhadap terma jihad dan derivatnya, sehingga didapatkan sejumlah wawasan baru mengenai jihad.

Hasil penelitian ini mempunyai kekuatan secara statistik karena instrumen penelitian yang digunakan telah melalui penelitian validitas dan reliabilitas yang menyeluruh dengan RASCH model. Selain itu, penelitian ini memperhitungkan faktor demografi yang mungkin berkontribusi terhadap perspektif mahasiswa. Dengan demikian, metodologi penelitian ini telah memberikan informasi tambahan yang berguna dalam memahami perspektif mahasiswa terhadap terma keislaman. Lebih jauh, hasil ini dapat membantu pemerintah mengambil kebijakan kampus bebas radikalisme, terutama dalam menyusun strategi pencegahan dan deradikalisasi (Kruglanski et al. 2014), serta memprediksi dan mengelola konflik dan terorisme (Rousseau, Ellis, and Lantos 2017),

Berdasarkan hasil penelitian ini, tampak bahwa perspektif mahasiswa terhadap ketiga terma cukup banyak dipengaruhi oleh apa yang mereka lihat dan mereka dengar di media sosial. Media sosial berperan penting dalam menyoroti hal-hal yang negatif dari Islam (Sirgy, Estes, and Rahtz 2018). Terlebih lagi, diluar eskpektasi kami bahwa mahasiswa dengan sintimen positif masih kurang dari separuh sampel. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut

harus mengkaji bagaimana kelompok radikal seperti HTI menampilkan pemahamannya di media sosial. Penelitian masa depan perlu memeriksa karakter dan perilaku stereotipe yang disajikan oleh HTI di media sosial. Lebih penting lagi, penelitian harus dapat menggambarkan pandangan mahasiswa terhadap perilaku spesifik HTI dan apa yang dianggap hanya sebatas "impian" dalam rangka mengubah Indonesia menjadi bagian dari khilafah Islamiyah. Dengan memahami hal ini, mungkin akan lebih memudahkan kita dalam memeriksa pengaruh media sosial terhadap hubungan interpersonal dan perspektif mahasiswa. Selain itu, dengan hasil penelitian bahwa media sosial lebih berpengaruh, maka dapat diambil sebuah pesan penting, bahwa pemerintah Indonesia perlu untuk memperkuat dakwah virtual dengan melibatkan organisasi keagamaan misalnya NU dan Muhammadiyah sebagai arus utama umat muslim di Indonesia. Kuncinya adalah membantu pemahaman mahasiswa tentang jihad dan derivatnya secara konsisten.

Berkaitan dengan persepsi mahasiswa yang menyatakan perlunya lembaga pendidikan dan agama turut aktif dalam memahamkan mahasiswa tentang jihad, khilafah, dan bid'ah, maka dapat dikatakan bahwa mahasiswa membutuhkan pendidikan khusus tentang radikalisme. Pendidikan harus menjadi bagian utama rencana deradikalisasi. Pendidikan harus proaktif dan preventif terhadap ideologi esktrimis dengan menekankan pada pengembangan nilai-nilai, keterampilan, dan perilaku mahasiswa

yang kondusif bagi lingkungan (Ghosh et al. 2017). Metode yang mereka ajukan untuk diterapkan dalam kelas adalah diskusi namun dengan tetap mengedepankan perbedaan. Mengingat pemahaman terhadap terma yang beragam, metode dengan diskusi dinilai bijaksana karena menampilkan berbagai pandangan ilmiah dan berbagai kutipan dari Al-Qur'an kepada mahasiswa (Moore 2012). Mahasiswa sudah dianggap cukup dewasa dalam memahami kontradiksi dan interpretasi yang kompleks, bahkan bertolak belakang dengan Islam. Dengan demikian, diharapkan mahasiswa menjadi lebih terbuka, adaptif, dan selektif terhadap informasi atau pemahaman negatif tentang terma-terma keagamaan yang sampai kepada mereka.

Kami merekomendarikan untuk melakukan penelitian serupa di berbagai negara, terutama negara mayoritas Islam, untuk memberikan bukti lebih banyak tentang perspektif organisasi keagamaan radikal dan untuk mendeteksi mahasiswa yang telah terinfiltasi pemahaman Islam fundamentalis. Apalagi kelompok mahasiswa beresiko tinggi karena dalam masa perkembangan (Bhui and Dinos 2012) dan akses mereka yang luas terhadap dunia luar dan internet, disisi lain belum banyak yang memiliki pemahaman agama yang kuat. Bagaimanapun, pergerakan organisasi keagaaman radikal diantara mahasiswa tidak boleh diabaikan karena universitas dapat menjadi inkubator radikalisasi (Al-Badayneh 2011), terutama yang berbasis salafi (Suharto 2018).

Limitasi

Dibandingkan dengan statistik populasi saat ini di Indonesia, sampel penelitian ini nampaknya representatif karena mayoritas adalah warga NU. Namun, persentase yang diperlihatkan dalam penelitian ini, terlalu banyak mewakili NU dan terkesan "mengenyampingkan" organisasi keagamaan lainnya. Oleh karena itu, ada batasan untuk keterwakilan temuan penelitian ini. Batasan lebih lanjut, karena penelitian ini menggunakan data yang dilaporkan sendiri oleh mahasiswa, ada kemungkinan mahasiswa yang terlibat dalam penelitian ini telah memberikan pernyataan sikap lebih positif daripada sebenarnya. Di sisi lain, mahasiswa yang berafiliasi dengan organisasi keagaman di luar NU mungkin enggan memberikan respons dan berpartisipasi. Karena adanya tantangan administratif dan etika, kami akhirnya juga tidak dapat menjangkau sampel penelitian dari mahasiswa yang berafiliasi dengan HTI lebih banyak. Namun dalam penelitian ini, kami tetap berusaha memperhatikan karakteristik demografi sampel penelitian.

Sementara sebagian besar penelitian berbasis online yang mengandalkan platform seperti Whatsapp memiliki kelemahan karena tidak dapat memperluas domainnya ke desa-desa, sebagai poin kekuatan, penelitian kami justru dapat menjangkau dimana hampir tiga perempat responden kami berasal dari pedesaan. Ini dapat memberikan bukti tambahan bagaimana perspektif masyarakat pedesaan terhadap terma keislaman. Namun, kondisi ini juga dapat

memperlihatkan sebuah keterbatasan, karena terlalu mewakili masyarakat desa, di sisi lain masyarakat kota dengan akses internet yang lebih luas sebenarnya lebih rentan terpapar radikalisme.

BAB V

PENUTUP

Objektivikasi berkonotasi pada upaya penyeragaman paham keagamaan. Sementara itu, subyektivikasi berarti membiarkan agama didekati dan ditafsirkan sesuai dengan perspektif pemeluknya masing-masing. Jika obyektivikasi agama bisa melahirkan absolutisme paham keagamaan yang bisa mengarah pada *truth claim* dan monokulturalisasi, subyektivikasi melahirkan relativisme paham keagamaan yang semakin mendorong lahirnya pluralisme atau multikulturalisme. Pluralisme sebagai *hard fact* dan ideologi menjadi sublimasi paling memungkinkan bagi negara plural seperti Indonesia, terutama guna menghindari perseteruan terbuka (*hard conflict*) antar-komunitas beragama atau antar-denominasi dalam agama tertentu.

Dalam konteks ini penting untuk dimengerti bahwa tidak ada agama yang statis. Setiap agama selalu mengalami *up-and-down* atau pasang surut dalam sejarahnya. Ada saatnya Islam mengalami sejarah toleransi yang cemerlang. Ada saatnya pula ia mengalami zalam kegelapan. Sekarang ini adalah zaman “jahiliyyah” bagi umat Islam, yakni zaman kegelapan. Fatwa-fatwa MUI berkenaan dengan doktrin penyesatan itu adalah salah satu pertanda kegelapan itu. Tindakan segolongan umat Islam yang mudah mengkafir-kan sesama Muslim adalah pertanda kegelapan pula.

Tantangan yang dihadapi oleh umat Islam saat ini adalah bagaimana meraih kembali masam-masa keemasan di masa lampau, dengan cara membuka kembali kebebasan berpikir, *ijtihad*, dan kelapangan dada menerima segala bentuk perbedaan pendapat. Dalam kerangka negara Indonesia, terdapat sebuah jaminan yang tanpa pandang bulu bagi kemerdekaan dan kebebasan berkeyakinan sebagaimana tertuang dalam konstitusi. Secara universal, prinsip kebebasan beragama saat ini juga telah diakui sebagai norma kehidupan manusia modern. Tantangan umat Islam sekarang adalah menafsirkan kembali ajaran-ajaran Islam yang menjurus kepada intoleransi itu dalam konteks norma nasional dan universal tersebut. Tindakan umat Islam untuk membubarkan Ahmadiyah semata-mata karena kelompok itu dianggap sesat sama sekali tidak bisa dibenarkan. Tindakan itu hanya akan menambah daftar olok-olok bagi umat Islam di mata dunia saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Adam, Fadzli et al. (2015). Heretical Innovation of Distorted Beliefs (*Bid'ah Dalalah*) and Superstitious Practices Among Muslim Society in Malaysia, in *Asian Social Science* Vol. 11, No. 24: 2015 p. 147 DOI: http://dx.doi.org/10.5539/ass.v11n24p147

Anam, F.K. et al (ed.). (2018). *Pendidikan Agama Islam Transformatif: Membentuk Pribadi Berkarakter*. 5th edition. Malang: Dream Litera

Anshari, Zaidan. (2018). Sejarah Diskursur Bid'ah: Studi atas Genealogi Kata Bid'ah dan Keterlibatan Konteks Sosial di Dalamnya. Master's Thesis of Aqidah and Islamic Philosophy. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga

Assegaf, J.S. (2014). "Media Sosial Terlaris: Ini Keunggulan Twitter Dibanding Facebook dan Instagram",

Solopos.com 30th December 2014, retrieved from https://www.solopos.com/media-sosial-terlaris-ini-keunggulan-twitter-dibanding-facebook-dan-instagram-563081 (Accessed 14th July 2020)

Astuty, A.W. (2019). "Masih Ramai, Ini 5 Kelebihan Twitter Dibanding Media Sosial Lain", *IDN Times* 25th January 2019, retrieved from https://www.idntimes.com/life/inspiration/annisa-widi-astuty/kelebihan-pakai-twitter-c1c2-1/5 (accessed on 14th July 2020)

al-Baihaqy, Abu Bakr Ahmad bin al-Husain. (1970). *Manaqib asy-Syafi'i*. Cairo: Dar at-Turats

Bamberg, M. and Andrews, M. (2004). Introduction to the Book, in *Considering Counter-Narratives: Narrating, resisting, making sense*. Amsterdam: John Benjamins Publishing DOI: https://doi.org/10.1075/sin.4.01bam

Burney, Shehla. (2012). Resistance and Counter-Discourse: Writing Back to the Empire. *Counterpoints, 417*, 105-116. www.jstor.org/stable/42981701

Bunzel, Cole. (2015). "From Paper to Caliphate: The Ideology of the Islamic State", Report: Center for Middle East Policy at Brookings https://www.brookings.edu/research/from-paper-state-to-caliphate-the-ideology-of-the-islamic-state/

Charmaz, Kathy. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: SAGE Publications Ltd.

van Dijk, Teun. (1993). Principles of Critical Discourse Analysis, in *Discourse and Society* Vol. 4 (2) p. 249-283. London: Sage Publishing

Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (2006). *Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Transaction

Hadley, Gregory. (2017). *Grounded Theory in Applied Linguistics Research: A Practical Guide*. London: Routledge

Hall, S. (2001). Foucault: Power, Knowledge and Discourse. In M. Wetherell, S. Taylor, & S. J. Yates (Eds.), *Discourse Theory and Practice: A Reader* (pp. 72–81). London: Sage.

Hartono, B.A. et al. (1994). Kemauan dan Kemampuan Bertanya Sebagai Ciri Daya Kreativitas dalam Hubungan dengan Iklim Belajar Mengajar, *Jurnal Ilmu Pendidikan* Vol 1 No 2 August 1994 p. 99-107 retrived from https://media.neliti.com/media/publications/114429-ID-kemauan-dan-kemampuan-bertanya-sebagai-c.pdf

al-Hasyimi, Ahmad. (1999). *Jawahir al-Balaghah: Fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'*. Beirut: Maktabah 'Ashriyyah

Heracleous, Loizos. (2006). A Tale of Three Discourses: The Dominant, the Strategic, and the Marginalized, in *Journal of Management Studies* Vol. 43 Issue 5. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2006.00629.x

Ibn-Baz. (2020). *Ma'na al-Bid'ati wa Ithlaqiha fi Abwab al-'Ibadat* Retrieved from www.binbaz.org.sa/fatwas/1721/معنى-البدعة-واطلاقها-في-ابواب-العبادات (Accessed at 29th September 2020)

Ibn-Faris. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr

Jahroni, Jajang. (2018). Ritual, Bid'ah, and the Negotiation of the Public Sphere in Contemporary Indonesia, in *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 25 No. 1: 2018. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. DOI: https://doi.org/10.15408/sdi.v25i1.5308

Katili, L.D. (ed.). (2015). Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi: Rujuan Utama Dosen dan Mahasiswa Universitas Negeri Gorontalo. 3rd edition. Gorontalo: Ideas Publishing

Lauzière, H. (2010). The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from The Perspective of Conceptual History. *International Journal of Middle East Studies, 42*(3), 369-389. DOI: https://doi.org/10.1017/S0020743810000401

Macgilchrist, Felicitas. (2007). Positive Discourse Analysis: Contesting Dominant Discourses by Reframing the Issues, in *Critical Approaches to Discourse Analysis Across Disciplines* Vol. 1 (1) p. 74-94 https://www.lancaster.ac.uk/fass/journals/cadaad/volume-1-1/

Moreno, Juan Carlos Antunez. (2017). "Salafism: From a Religious Movement to a Political Force", *Revista de Estudios en Seguridad Internacional,* Vol. 3, No. 1 (2017), pp. 11-41. DOI: http://dx.doi.org/ 10.18847/1.5.2

Muhtadin. (2016). Pendidikan Agama Islam pada Perguruan Tinggi. 2nd Edition. Jakarta: PT Mandala Nasional

Muhtadin & Ritonga, Rajab. (2018). Socialization of Bid'ah for the Worshipers at Al-Hikmah Mosque of The Ministry of Social Affairs, dalam *International Conference on Community Development* (ICCD) Vol.1 (1) 2018 p. 184-191. DOI: https://doi.org/10.33068/iccd.Vol1.Iss1.29

Mulawarman & Nurfitri, A.D. (2017). "Perilaku Pengguna Media Sosial Berserta Implikasinya Ditinjauh dari Perspektif Psikologi Sosial Terapan," *Buletin Psikologi* Vol. 25 No. 1, p. 36-44 DOI: 10.22146/buletinpsikologi.22759

Musadad, A.N., & Ngarfillah, I. (2016). Polemik "Ahli Bid'ah" dalam Wacana *Ulumul Hadis*: Evaluasi Ibnu Hajar al-'Asqalany terhadap Status *Riwayat al-Mubtadi`, Universum: Jurnal Keislaman dan Kebudayaan* Vol. 10 No. 1 Januari 2016. DOI: https://doi.org/10.30762/universum.v10i1.219

Mustafaraj, E., S. Finn, C. Whitlock and P. T. Metaxas. (2011). "Vocal Minority Versus Silent Majority: Discovering the Opinions of the Long Tail," IEEE Third Inter-

national Conference on Privacy, Security, Risk and Trust and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing, Boston, MA, 2011, pp. 103-110. DOI: https://doi.org/10.1109/PASSAT/SocialCom.2011.188

Mustofa, Saiful. (2019). Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* Vol. 15, No. 1 (2019). DOI: https://doi.org/10.23971/jsam.v15i1.1139

an-Nablusi, M. Ratib. (2017). *Mausu'ah Asma`a Allah al-Husna*. Damaskus: Dar Al-Maktabi.

an-Naisabury, Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj. (2006). *Shachih al-Muslim*. Riyadh: Dar Thayyibah

al-Shathibi. (1997). *al-I'tisham*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi

Sopyan, Yayan. (2018). *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*. Depok: PT Raja Grafindo Persada

Sugara, Robi. (2017). Reinterpretasi Konsep Bid'ah dan Fleksibilitas Hukum Islam Menurut Hasyim Asyari. *Asy-Syari'ah* Vol. 19 No. 1, Juni 2017. DOI: https://doi.org/10.15575/as.v19i1.4029

Terdiman, R. (1985). *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*. ITHACA; LONDON: Cornell University Press. Retrieved September 30, 2020, from http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1nhkr7

Urquhart, Cathy. (2013). *Grounded Theory for Qualitative Research: A Practical Guide*. London: SAGE Publications Ltd.

Zarif, Muhammad Mustaqim Mohd, et al (2013). Creating Creative and Innovative Muslim Society: Bid'ah as an Approach, in *Asian Social Science* Vol.9 No.11 2013. DOI: https://doi.org/10.5539/ass.v9n11p121

Agbiboa, Daniel Egiegba. 2014. "Boko-Haram and the Global Jihad: 'Do Not Think Jihad Is Over. Rather Jihad Has Just Begun.'" *Australian Journal of International Affairs* 68 (4): 400–417. doi:10.1080/10357718.2014.891564.

Akbar, M. J. 2003. *The Shade of Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity*. New edition edition. Roli Books.

Al-Badayneh, Diab M. 2011. "University under Risk: The University as Incubator for Radicalization." In *Multi-Faceted Approach to Radicalization in Terrorist Organizations*, edited by Ihsan Bal, Suleyman Ozeren, and Mehmet A. Sozer, 87:32–41. NATO Science for Peace and Security Series - E: Human and Societal Dynamics. Amsterdam NDL: IOS Press.

Bakircioglu, Onder. 2010. "A Socio-Legal Analysis of the Concept of Jihad." *International & Comparative Law Quarterly* 59 (2). Cambridge University Press: 413–40. doi:10.1017/S0020589310000060.

Bhui, Kamaldeep, and Sokratis Dinos. 2012. "Psychological Process and Pathways to Radicalization." *Journal of Bioterrorism & Biodefense* s5. doi:10.4172/2157-2526.S5-003.

Bond, Trevor, and Christine M. Fox. 2007. *Applying the Rasch Model: Fundamental Measurement in the Human Sciences, Second Edition*. 2 edition. Mahwah, N.J: Routledge.

Bostom, Andrew G. 2005. *The Legacy Of Jihad: Islamic Holy War And The Fate of Non-Muslims*. Amherst, N.Y: Prometheus.

Christensen, Karl Bang, Guido Makransky, and Mike Horton. 2017. "Critical Values for Yen's Q3: Identification of Local Dependence in the Rasch Model Using Residual Correlations." *Applied Psychological Measurement* 41 (3): 178–94. doi:10.1177/0146621616677520.

Dwivedi, Yogesh K., Gerald Kelly, Marijn Janssen, Nripendra P. Rana, Emma L. Slade, and Marc Clement. 2018. "Social Media: The Good, the Bad, and the Ugly." *Information Systems Frontiers* 20 (3): 419–23. doi:10.1007/s10796-018-9848-5.

Fine, Jonathan. 2008. "Contrasting Secular and Religious Terrorism." *Middle East Quarterly*, January. Middle East Forum. https://www.meforum.org/1826/contrasting-secular-and-religious-terrorism.

Gerges, Fawaz A. 2009. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. 2 edition. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Ghosh, Ratna, W.Y. Alice Chan, Ashley Manuel, and Maihemuti Dilimulati. 2017. "Can Education Counter Violent Religious Extremism?" *Canadian Foreign Policy Journal* 23 (2): 117–33. doi:10.1080/11926422.2016.1165713.

Goni, Hasan, Naing, Wan-Arfah, Deris, Arifin, and Baaba. 2019. "Assessment of Knowledge, Attitude and Practice towards Prevention of Respiratory Tract Infections among Hajj and Umrah Pilgrims from Malaysia in 2018." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16 (22): 4569. doi:10.3390/ijerph16224569.

Ismail, Faisal. 2011. "The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Contribution to the Establishment of Indonesian State." *Journal of Indonesian Islam* 5 (2): 247. doi:10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282.

Ismail, Nahlah E., Nanloh S. Jimam, Maxwell L. P. Dapar, and Sohail Ahmad. 2020. "Validation and Reliability of Healthcare Workers' Knowledge, Attitude, and Practice Instrument for Uncomplicated Malaria by Rasch Measurement Model." *Frontiers in Pharmacology* 10 (January): 1521. doi:10.3389/fphar.2019.01521.

Johnson, James Turner. 1997. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. 1st edition. University Park, Pa: The Pennsylvania State University Press.

Kapoor, Kawaljeet Kaur, Kuttimani Tamilmani, Nripendra P. Rana, Pushp Patil, Yogesh K. Dwivedi, and Sridhar Nerur. 2018. "Advances in Social Media Research: Past, Present and Future." *Information Systems Frontiers* 20 (3): 531–58. doi:10.1007/s10796-017-9810-y.

Kartini, Indriana. 2016. "Hizbut Tahrir Indonesia and the Idea of Restoring Islamic Caliphate." *Masyarakat Indonesia* 41 (1): 1–14. doi:10.14203/jmi.v41i1.238.

Kepel, Gilles, and Antoine Jardin. 2017. *Terror in France: The Rise of Jihad in the West*. Princeton ; Oxford: Princeton University Press.

Keshavjee, Mohamed M. 2016. "Alternative Dispute Resolution (ADR) and Its Potential for Helping Muslims Reclaim the Higher Ethical Values (Maqasid) Underpinning the Sharia." In *The State of Social Progress of Islamic Societies*, edited by Habib Tiliouine and Richard J. Estes, 607–21. Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-24774-8_27.

Khadduri, Majid. 2010. *War and Peace in the Law of Islam*. Reprint edition. Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd.

Kim, Sooyeon, and Patrick C. Kyllonen. 2006. "Rasch Rating Scale Modeling of Data from the Standardized Letter of Recommendation." *ETS Research Report Series* 2006 (2): i–22. doi:10.1002/j.2333-8504.2006.tb02038.x.

Kitiarsa, Pattana. 2010. "Toward a Sociology of Religious Commodification." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, 563–83. John Wiley & Sons, Ltd. doi:10.1002/9781444320787.ch25.

Kosasih, A, and M I Firmansyah. 2018. "UPI Students' Perceptions of Jihad Based on Their Regions of Origin." *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 145 (April): 012130. doi:10.1088/1755-1315/145/1/012130.

Kruglanski, Arie W., Michele J. Gelfand, Jocelyn J. Bélanger, Anna Sheveland, Malkanthi Hetiarachchi, and Rohan Gunaratna. 2014. "The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism." *Political Psychology* 35 (S1): 69–93. doi:10.1111/pops.12163.

Lewis, Bernard, and Buntzie Ellis Churchill. 2015. *Islam: The Religion and the People*. 1 edition. FT Press.

Linacre, J. M. 1998. "Detecting Multidimensionality: Which Residual Data-Type Works Best?" *Journal of Outcome Measurement* 2 (3): 266–83.

Mawani, Sharmina, and Anjoom Mukadam. 2011. "Living in a Material World: Religious Commodification and

Resistance." In *Religion, Consumerism and Sustainability: Paradise Lost?*, edited by Lyn Thomas, 55–71. Consumption and Public Life. London: Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/9780230306134_4.

McDaniel, June. 2017. "Religious Change and Experimentation in Indonesian Hinduism." *International Journal of Dharma Studies* 5 (1): 20. doi:10.1186/s40613-017-0056-x.

Meijer, Roel, ed. 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. 1 edition. New York: Oxford University Press.

Mishra, Smeeta. 2008. "Islam and Democracy: Comparing Post-9/11 Representations in the U.S. Prestige Press in the Turkish, Iraqi, and Iranian Contexts." *Journal of Communication Inquiry*, February. Sage Publications Sage CA: Los Angeles, CA.

doi:10.1177/0196859907311694.

Mohamed Osman, Mohamed Nawab. 2010. "Reviving the Caliphate in the Nusantara : Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia." *Terrorism and Political Violence* 22 (4): 601–22. doi:10.1080/09546553.2010.496317.

Moniruzzaman, Md. 2008. "Jihad and Terrorism: An Alternative Explanation." *Journal of Religion & Society* 10 (1). The Kripke Center: 1–13.

Moore, James R. 2012. "A Challenge for Social Studies Educators: Teaching about Islam." *Social Studies* 103

(5). Routledge: 179–87. doi:10.1080/00377996.2011.601357.

Moten, Abdul Rashid, and Syed Serajul Islam. 2008. *Introduction to Political Science*. 3rd edition. Singapore: Cengage Learning Asia.

Nilsson, Marco. 2019. "Motivations for Jihad and Cognitive Dissonance – A Qualitative Analysis of Former Swedish Jihadists." *Studies in Conflict & Terrorism*, June, 1–19. doi:10.1080/1057610X.2019.1626091.

NU Online. 2012. "Khutbah Jumat: Jihad Menurut Syariat Islam." September 10. https://nu.or.id/post/read/39620/khutbah-jumat-jihad-menurut-syariat-Islam.

Ornella, Alexander Darius. 2013. "Commodification of Religion." In *Encyclopedia of Sciences and Religions*, edited by Anne L. C. Runehov and Lluis Oviedo, 430–31. Dordrecht: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-1-4020-8265-8_201034.

Peters, Rudolph. 1996. *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Pub.

Phares, Walid. 2005. *Future Jihad: Terrorist Strategies Against America*. First Edition edition. New York: St. Martin's Press.

Pipes, Daniel. 2003. *Militant Islam Reaches America*. Reprint edition. New York: W. W. Norton & Company.

Rahman, Taufiqur. 2016. "The Trajectory of the Discourse of Jihad In Indonesia." *Analisa* 1 (2): 160. doi:10.18784/analisa.v1i2.296.

Rahman, Taufiqur. 2017. "Contextualizing Jihad and Mainstream Muslim Identity in Indonesia: The Case of Republika Online." *Asian Journal of Communication* 27 (4): 378–95. doi:10.1080/01292986.2016.1278251.

Reza, Shah Kazemi. 2009. "Recollecting the Spirit of Jihad." *The Journal of Sapiential Wisdom And Philosophy (Sophia Perennis)* 6 (3): 23–51.

Rogan, Randall G. 2010. "Jihad Against Infidels and Democracy: A Frame Analysis of Jihadist Ideology and Jurisprudence for Martyrdom and Violent Jihad." *Communication Monographs* 77 (3): 393–413. doi:10.1080/03637751.2010.495949.

Rousseau, Cécile, B. Heidi Ellis, and John D. Lantos. 2017. "The Dilemma of Predicting Violent Radicalization." *Pediatrics* 140 (4). doi:10.1542/peds.2017-0685.

Roy, Olivier. 2017. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. Translation edition. New York: Oxford University Press.

Salim, Agus. 2006. "The rise of hizbut tahrir indonesia (1982-2004) its political opportunity structure, resource mobilization, and collective action frames." Master Thesis, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/6791.

Silverman, Gahl, and Udi Sommer. 2019. "Prevalent Sentiments of the Concept of Jihad in the Public Commentsphere." *Studies in Conflict & Terrorism*, November, 1–29. doi:10.1080/1057610X.2019.1686854.

Sirgy, M. Joseph, Richard J. Estes, and Don R. Rahtz. 2018. "Combatting Jihadist Terrorism: A Quality-of-Life Perspective." *Applied Research in Quality of Life* 13 (4): 813–37. doi:10.1007/s11482-017-9574-z.

Stern, Jessica. 2004. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York, NY: Harper Perennial.

Steyn, Mark. 2008. *America Alone: The End of the World As We Know It*. Regnery Publishing.

Suharto, Toto. 2018. "Transnational Islamic Education in Indonesia: An Ideological Perspective." *Contemporary Islam* 12 (2): 101–22. doi:10.1007/s11562-017-0409-3.

Tustari, Sahl ibn 'Abd Allah al-. 2011. *Tafsir Al-Tustari*. Edited by Yousef Meri. Translated by Annabel Keeler and Ali Keeler. Louisville, KY : Amman, Jordan: Fons Vitae.

Venkatraman, Amritha. 2007. "Religious Basis for Islamic Terrorism: The Quran and Its Interpretations." *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (3): 229–48. doi:10.1080/10576100600781612.

York, Michael. 2001. "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality." *Journal of Contemporary Religion* 16 (3): 361–72. doi:10.1080/13537900120077177.

Abu Zaid, Nashr Hamid. 1997. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: Lk*i*S.

Al-'Asqallani, Shihab al-Din Abu Fadhl Ibn Hajar. 1951. *Fath al-Bari fi Sharh al-Bukhari*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladihi.

Al-'Amidi, Saif al-Din Abu al-Hasan. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. t.t. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Cawidu, Harifuddin. 1991. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an al-Karim: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ensiklopedi Islam. t.t. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, t.t.

Hamazani, Ruzbihan (http://minhaj-al-aqilin.blogspot.com).

Husaini, Adian. 2006. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press.

Hilmy, Masdar. *Pluralisme Keberagamaan di tengah Perebutan Kuasa: Mengarifi Kelianan dalam Agama-Agama melalui Netralitas Lembaga Keagamaan*. Makalah tidak diterbitkan di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Jaiz, Hartono Ahmad. "*Aliran dan Paham Sesat di Indonesia"* dalam http//www.geocities.com.

Kasule, Umar A.M. "Revolusi Ilmu Pengetahuan: Kenapa Terjadi di Eropa bukan di Dunia Muslim?" dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *Islamia,* Tahun I, No. 3. Jakarta: Pustaka Bayan, 2004.

Khallaf, Abd al-Wahhab. *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashsh fihi*. Damaskus: al-Jadidah, 1976.

Mansyur, M. *et. al*. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis,* Sahiron Syamsuddin (*ed.*). Yogyakarta: Penerbit Teras, 2007.

Rahman, Yusuf. "Takfir dan Hak Berbeda Pendapat" dalam http://islamlib.com/id/.

Saphiro, Ian. *Language and Political Understanding*. Michigan: UMI Out-Of-Print Books on Demand, 1981.

Wikipedia Indonesia, Ensiklopedia Bebas Berbahasa Indonesia.

www.assalafi.net.

BIODATA PENULIS

Prof. Dr. Yusuf Hanafi, S.Ag., M.Fil.I

Lahir di Mojokerto, 28 Juni 1978. Ia menyelesaikan S-1 Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Malang (sekarang UIN Maliki Malang, lulus tahun 2000), S-2 Pemikiran Islam (lulus tahun 2003), dan S-3 Tafsir- Hadis (lulus tahun 2010) di IAIN Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN Sunan Ampel Surabaya). Antara tahun 2004-2005, ditugaskan oleh Universitas Negeri Malang untuk nyantri di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta dalam *short course* bidang *teaching Arabic for non-Arabic speakers* selama setahun penuh.

Responsinya yang kuat terhadap pengajaran al-Qur'an dapat dilihat dari sederet publikasi penting yang dihasilkan-

nya di jurnal internasional bereputasi dan prosiding terindeks Scopus dan WoS, antara lain: *QUR'ANI: Assistive Technology Based on Android to Recite Qur'an for the Hearing Impaired Children* (proceeding SciTePress, 2019), *Accelerating Qur'an Reading Fluency through Learning Using QURÁNI Application for Students with Hearing Impairments* (International Journal of Emerging Technologies in Learning, 2019), *Student's and Instructor's Perception toward the Effectiveness of E-BBQ Enhanced Al-Qur'an Reading Ability* (International Journal of Instruction, 2019), *Development and Validation of A Questionnaire for Teacher Effective Communication in Qur'an Learning* (British Journal of Religious Education, 2020), dan *Self-Regulation in Qur'an Learning* (Malaysian Journal of Learning and Instruction, 2021).

Sejak tahun 2020, ia meraih jabatan akademik Guru Besar bidang *dirasat Islamiyah* di Universitas Negeri Malang (UM), dengan spesialisasi khusus di bidang pengajaran al-Qur'an. Selain publikasi ilmiah di jurnal internasional terindeks dan bereputasi, kepakarannya di bidang tersebut ditunjukkan oleh sederet buku referensi yang dihasilkannya, antara lain: *Memberantas Buta Aksara Al-Qur'an di Jenjang Perguruan Tinggi* (Delta Pijar Khatulistiwa, 2022), *Qur'an Isyarat: Membela Hak Belajar al-Qur'an Penyandang Disabilitas* (Delta Pijar Khatulistiwa, 2020), dan *Literasi al-Qur'an: Model Pembelajaran Tahsin-Tilawah Berbasis Talqin-Taqlid* (Delta Pijar Khatulistiwa, 2019). Penulis dapat dihubungi melalui *e-mail* berikut: yusuf.hanafi.fs@um.ac.id.

Muhammad Lukman Arifianto, S.S, M.A

Lahir di Kota Semarang pada tahun 1992. Menyelesaikan studi S1 di Jurusan Sastra Arab Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada pada tahun 2014, dan menyelesaikan studi S2 pada Minat Kajian Timur Tengah, Sekolah Pascasarjana di kampus yang sama pada tahun 2017.

Sempat bekerja sebagai Arabic Localization Quality Assurance (Arabic Game Tester) di PT. Gameloft Indonesia (2015), kini ia bergabung dan menjadi bagian dari keluarga besar Departemen Bahasa Arab, Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang sebagai dosen dengan konsentrasi (Kelompok Bidang Keahlian/KBK) Bahasa dan Sastra Arab sejak tahun 2019.

Sejak menjadi dosen, berbagai publikasi, baik dalam bentuk makalah maupun artikel jurnal telah banyak dihasilkan. Beberapa di antaranya adalah artikel berjudul "*Students' Acceptance of Discord as an Alternative Learning Medium*" yang terbit di International Journal of Emerging Technologies in Learning (iJET), dan "*Revisiting the Terminology of Bid'ah Hasanah as a Counter Discourse Against Bid'ah Dalalah in the Public Sphere*" yang terbit di Jurnal Masyarakat dan Budaya oleh Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN).

Saat ini, penulis sedang merencanakan investigasi seputar microlearning dalam pembelajaran bahasa Arab,

serta penggunaan bahasa Arab di ruang-ruang publik di Kota Malang melalui pendekatan kajian lanskap linguistik.

Untuk korespondensi, penulis dapat dihubungi melalui email: muhammad.arifianto.fs@um.ac.id

Muhammad Saefi, S.Pd, M.Pd.

Lahir di Pasuruan, pada 01 Januari 1992. Ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Biologi di Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam (FMIPA) Universitas Negeri Malang (UM) tahun 2015. Kemudian, meraih gelar Magister Pendidikan Biologi di Pascasarjana UM tahun 2017. Saat ini sedang menempuh Pendidikan Doktor di program studi yang sama di FMIPA UM. Keseriusannya dalam menekuni pembelajaran terintegrasi sains-agama telah menghasilkan sejumlah publikasi ilmiah di jurnal internasional bereputasi, baik di bidang pendidikan islam maupun pendidikan sains (biologi), dan integrasinya. Terbaru publikasi mengenai pengetahuan, sikap, dan praktik mahasiswa untuk pencegahan COVID-19, di Eurasia Journal of Mathematics, Science and Technology Education, Modestum Ltd. dan di Data In Brief, Elsevier B.V.

Saat ini, Muhammad Saefi adalah dosen tetap di program studi Biologi, Fakultas Sains dan Teknologi, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang. Dia dapat dihubungi melalui *e-mail*: msaefi34@yahoo.com.

Islam & Problem Penyesatan

Telaah atas Miskonsepsi Terma Keagamaan

Berbagai permasalahan dalam praktik sosial-keagamaan yang terjadi di kalangan masyarakat Muslim, khususnya terkait isu penyesatan, yang mewujud dalam tuduhan sesat suatu kelompok tertentu terhadap kelompok lainnya, yang diakibatkan oleh ketidaksepahaman mereka dalam memahami teks keagamaan, sungguh meresahkan. Ironisnya, sering kali tuduhan sesat tersebut hanya didasarkan pada pemahaman atas teks-teks keagamaan yang relatif dangkal dan rigid semata, tanpa mempertimbangkan konteks historis dari teks-teks keagamaan tersebut.

Aneka bentuk tuduhan maupun klaim sesat dapat memicu konflik horizontal di tengah masyarakat, dan berpotensi menimbulkan berbagai permasalahan sosial lainnya, seperti: marjinalisasi, perundungan, dan sebagainya. Tugas umat Islam adalah melakukan proses "teo-sosio-analisis", dalam pengertian mengurai sejumlah ajaran dan praktik sosial yang berpotensi untuk menimbulkan aksi-aksi kekerasan serta sikap-sikap anti-kerukunan dan dialog. Buku ini adalah bagian dari usaha menuju ke arah teo-sosio-analisis tersebut yang berintikan ajaran otokritik.

Delta Pijar Khatulistiwa
Jenggot Selatan, Kaving No.14
Kecamatan Krembung, Kabupaten Sidoarjo
Email: deltapijar@gmail.com
Anggota IKAPI No. 225/JTI/2019

ISBN 978-623-5696-36-2